ANSELMO DE CANTERBURY

TRATADO SOBRE LA VERDAD

EDICIÓN BILINGÜE

Edición académica y compilación de
Felipe Castañeda, Andrea Lozano-Vásquez
y Nicolás Vaughan

Estudios complementarios de
Felipe Castañeda, Maurizio Filippo di Silva,
María del Carmen Elvira Torres, Luis Xavier López-Farjeat,
Ana María Mora-Márquez, Patricia Moya, José María Nieva,
Liliana Carolina Sánchez Castro, Nicolás Vaughan
y José María Zamora

Grupo de Traducción de Latín
Universidad de los Andes

ANSELMO DE CANTERBURY

TRATADO SOBRE LA VERDAD

EDICIÓN BILINGÜE

EDICIÓN ACADÉMICA Y COMPILACIÓN DE
FELIPE CASTAÑEDA, ANDREA LOZANO-VÁSQUEZ Y
NICOLÁS VAUGHAN

ESTUDIOS COMPLEMENTARIOS DE
FELIPE CASTAÑEDA, MAURIZIO FILIPPO DI SILVA,
MARÍA DEL CARMEN ELVIRA TORRES, LUIS XAVIER LÓPEZ-FARJEAT,
ANA MARÍA MORA-MÁRQUEZ, PATRICIA MOYA, JOSÉ MARÍA NIEVA,
LILIANA CAROLINA SÁNCHEZ CASTRO, NICOLÁS VAUGHAN
Y JOSÉ MARÍA ZAMORA

GRUPO DE TRADUCCIÓN DE LATÍN
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
BOGOTÁ, 2018

Anselmo, Santo, Arzobispo de Canterbury, 1033-1109
Tratado sobre la verdad / Anselmo de Canterbury; edición académica y compilación de Felipe Castañeda, Andrea Lozano-Vásquez y Nicolás Vaughan; Grupo de Traducción de Latín. – Edición bilingüe. – Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, Ediciones Uniandes, 2018.
356 páginas; 14,5 x 21,5 cm

Estudios complementarios de Felipe Castañeda, Maurizio Filippo di Silva, María del Carmen Elvira Torres, Luis Xavier López-Farjeat, Ana María Mora-Márquez, Patricia Moya, José María Nieva, Liliana Carolina Sánchez Castro, Nicolás Vaughan y José María Zamora.

ISBN 978-958-774-705-8

1. Verdad I. Castañeda Salamanca, Felipe II. Lozano Vásquez, Andrea III. Vaughan, Nicolás IV. Universidad de los Andes (Colombia). Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Filosofía V. Universidad de los Andes (Colombia). Grupo de Traducción de Latín VI. Tít.

CDD 121. SBUA

Primera edición: octubre del 2018

© Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía; Facultad de Artes y Humanidades, Departamento de Humanidades y Literatura
© Felipe Castañeda, Andrea Lozano-Vásquez y Nicolás Vaughan (edición académica y compilación)
© Grupo de Traducción de Latín, por la traducción
© Maurizio Filippo di Silva, María del Carmen Elvira Torres, Luis Xavier López-Farjeat, Ana María Mora-Márquez, Patricia Moya, José María Nieva, Liliana Carolina Sánchez Castro y José María Zamora, por los estudios complementarios

Ediciones Uniandes
Calle 19 n.° 3-10, oficina 1401
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfono: 3394949, ext. 2133
http://ediciones.uniandes.edu.co
http://ebooks.uniandes.edu.co
infeduni@uniandes.edu.co

Facultad de Ciencias Sociales
Carrera 1.ª n.° 18A-12, bloque G-GB, piso 6
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfono: 3394949, ext. 5567
http://publicacionesfaciso.uniandes.edu.co
publicacionesfaciso@uniandes.edu.co

ISBN: 978-958-774-705-8
ISBN e-book: 978-958-774-706-5
DOI: http://dx.doi.org/10.30778/2018.59

Corrección de estilo: Manuel Romero
Elaboración de los índices: Álvaro Sáenz
Diagramación interior: Andrea Rincón
Diagramación de cubierta: Lorena Morales, con base en un diseño original de Nicolás Vaughan
Imagen de cubierta: *Monk tasting wine from a barrel.* Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Monk_tasting_wine_from_a_barrel.jpg

Impresión
Xpress Estudio Gráfico y Digital S. A. S.
Carrera 69H n.° 77-40
Teléfono: 6020808
Bogotá, D. C., Colombia

Impreso en Colombia – *Printed in Colombia*

Universidad de los Andes | Vigilada Mineducación. Reconocimiento como universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento de personería jurídica: Resolución 28 del 23 de febrero de 1949, Minjusticia. Acreditación institucional de alta calidad, 10 años: Resolución 582 del 9 de enero del 2015, Mineducación.

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

GRUPO DE TRADUCCIÓN DE LATÍN

JULIANA ACERO
FELIPE CASTAÑEDA
EMPERATRIZ CHINCHILLA
PABLO GONZÁLEZ
ANDREA LOZANO-VÁSQUEZ
LINA MARÍA MARIÑO
SANTIAGO MELO
JUAN PABLO QUINTERO
MANUEL ANTONIO ROMERO
ÁLVARO SÁENZ
LILIANA CAROLINA SÁNCHEZ
NICOLÁS VAUGHAN

CONTENIDO

Abreviaturas 13

Presentación
Felipe Castañeda · Andrea Lozano-Vásquez 17

Configuración de la pregunta por la verdad en Anselmo de Canterbury: comentario al *De veritate I*
Felipe Castañeda 31

SANCTI ANSELMI, *DE VERITATE* 67

De veritate 69
Tratado sobre la verdad 69

Praefatio 70
Prólogo 71

Capitula 72
Capítulos 73

1. Quod veritas non habeat principium vel finem 74
Que la verdad no tiene principio ni fin 75

2. De significationis veritate et de duabus veritatibus enuntiationis 74
Sobre la verdad de la significación y sobre las dos verdades de la enunciación 75

3. De opinionis veritate 82
Sobre la verdad de la opinión 83
4. De voluntatis veritate 82
Sobre la verdad de la voluntad 83
5. De actionis naturalis et non naturalis veritate 84
Sobre la verdad de la acción natural y no natural 85
6. De sensuum veritate 88
Sobre la verdad de los sentidos 89
7. De veritate essentiae rerum 92
Sobre la verdad de la esencia de las cosas 93
8. De diversis intellectibus 'debere' et 'non debere', 'posse' et 'non posse' 94
Sobre los distintos conceptos de deber y no deber, de poder y no poder 95
9. Quod omnis actio significet verum aut falsum 100
Que toda acción significa lo verdadero o lo falso 101
10. De summa veritate 102
Sobre la suma verdad 103
11. De definitione veritatis 104
Sobre la definición de la verdad 105
12. De iustitiae definitione 106
Sobre la definición de la justicia 107
13. Quod una sit veritas in omnibus veris 118
Que la verdad es una en todas las cosas verdaderas 119
Notas 126

ESTUDIOS COMPLEMENTARIOS 133

La concepción aristotélica de la verdad en *Metafísica*
Liliana Carolina Sánchez Castro 135

La idea de verdad en san Agustín
Maurizio Filippo Di Silva 151

Verdad y modos de conocimiento en Boecio
José María Zamora 171

Imagen y verdad en Dionisio Areopagita (y sus antecedentes neoplatónicos)
José María Nieva 191

La noción de *verdad* (*ḥaqīqa*) en Avicena
María del Carmen Elvira Torres · Luis Xavier López-Farjeat 213

La construcción medieval de una noción unificada de la verdad
Ana María Mora-Márquez 227

La verdad en Tomás de Aquino
Patricia Moya 247

Ockham y el problema de la verdad
Nicolás Vaughan 263

Bibliografía 305

Fuentes primarias 305

Fuentes secundarias 308

Sobre los autores 323

Índices 327

Pasajes 329

Nombres 337

Conceptos 343
Nombres transliterados 347
Nombres griegos 349
Nombres latinos 351

ABREVIATURAS

Agustín, san

CA	*Contra los académicos*
Conf.	*Confesiones*
Dial.	*Sobre la dialéctica*
Divers. quaest.	*Sobre cuestiones varias*
DO	*Del orden*
Doct. Christ,	*Sobre la doctrina cristiana*
Mag.	*Sobre el maestro*
SESJ	*Tratados sobre el Evangelio de san Juan*
Trin.	*Sobre la Trinidad*

Anónimo An. Bazán

In De an.	*Comentario al Sobre el alma*

Anselmo

CDH	*Por qué Dios se hizo hombre*
DCD	*Tratado sobre la caída del demonio*
DLA	*Tratado sobre la libertad del albedrío*
DV	*Tratado sobre la verdad*
M	*Monologion*
P	*Proslogion*

Aquino, Tomás

DV	*Cuestiones disputadas sobre la verdad*
super Sent.	*Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*
ST	*Suma teológica*

Aristóteles	*Arist.*
Cat.	*Categorías*
De an.	*Sobre el alma*
Int.	*Sobre la interpretación*
Met.	*Metafísica*
Boecio	*Boeth.*
Consol.	*La consolación de la filosofía*
Hebdo.	*Hebdómadas*
In Cat.	*Comentario a las Categorías*
In DI	*Comentario al Sobre la interpretación*
Casiodoro	
Var.	*Variedades*
Calcidio	*Chal.*
in Ti.	*Comentario al Timeo*
Cicerón	*Cic.*
Acad.	*Cuestiones académicas*
Or.	*El orador*
Comentarios a Aristóteles	*CAG*
Dionisio Areopagita	
ND	*Sobre los nombres divinos*
Galeno	*Gal.*
Protr.	*Protréptico*
Gregorio Niceno	*Gr. Nys.*
Hom. Creat.	*Tratado sobre la creación del hombre*
Hipólito	*Hippol.*
Haer.	*Refutación de todas las herejías*

Jamblico	*Iamb.*
Protr.	*Protréptico*
Kilwardby	
In Perih.	*Comentario al Sobre la interpretación*
Martín de Dacia	
In Perih.	*Comentario al Sobre la interpretación*
Nicolás de París	
In Cat.	*Comentario a las Categorías*
In Perih.	*Comentario al Sobre la interpretación*
Nuevo Testamento	*NT*
1 Cor	Primera carta a los Corintios
2 Cor	Segunda carta a los Corintios
Gn	Génesis
Hch	Hechos de los Apóstoles
Is	Isaías
Jn	Juan
Mt	Mateo
Pr	Proverbios
Ro	Romanos
Sal	Salmos
Ockham	
Exp. Periph.	*Comentario al Perihermenias*
Exp. Porph.	*Comentario a Porfirio*
Exp. Praed.	*Comentario a las Categorías*
OPh.	*Obras filosóficas*
Ord.	*Ordinatio*
OTh.	*Obras Teológicas*
Quaest. Phys.	*Cuestiones sobre los libros de Física*
Quaest. Var.	*Cuestiones varias*
Quodl.	*Quodlibeta septem*
Rep.	*Reportatio*
SL	*Suma de lógica*

Filón de Alejandría		*Phil.*
Platón		*Pl.*
	Alc.1	*Alcibíades Primero*
	Phdr.	*Fedro*
	Phlb.	*Filebo*
	Prm.	*Parménides*
	R.	*República*
	Tht.	*Teeteto*
	Ti.	*Timeo*
Plotino		*Plot.*
	Enn.	*Enéadas*
Plutarco		*Plu.*
Proclo		*Procl.*
	in Cra.	*Comentario al Cratilo*
	in Prm.	*Comentario al Parménides*
	in R.	*Comentario a la República*
	In Ti.	*Comentario al Timeo*
	Inst.	*Elementos de teología*
	Theol. Plat.	*Teología platónica*
Radulfo Brito		
	In De an.	*Comentario al Sobre el alma*
	In Prisc. min.	*Cuestiones sobre Prisciano Menor*
	In Top.	*Comentario a los Tópicos*
	S. a. v.	*Quaestiones super artem veterem*
Theologumena Arithmeticae		*Theol.Ar*

PRESENTACIÓN

Felipe Castañeda
Andrea Lozano-Vásquez
Universidad de los Andes (Colombia)

En el inicio del prólogo al *De veritate*, Anselmo plantea que compuso tres tratados pertinentes para el estudio de las Sagradas Escrituras: el ya mencionado sobre la verdad, el de la libertad del albedrío y el de la caída del demonio. Estos escritos no se pueden entender como textos de exégesis bíblica; en efecto, no fueron concebidos como comentarios, ni como escritos orientados a la aclaración o a la exposición de ciertos temas transversales a los diferentes libros que los componen. Sin embargo, si se tienen en cuenta los problemas principales que pretenden abordar, se puede ver la conexión entre su ámbito de indagación y el tipo de estudio que proponen.

El *De veritate* plantea su pregunta básica a partir de dos puntos de partida: por un lado, la creencia cristiana de que Dios es la verdad. Muy probablemente Anselmo apoya esta proposición en el Evangelio de san Juan (14, 6), en el que el Dios hombre afirma de sí mismo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida". Pero, por otro lado, desde el lenguaje corriente se dice que la verdad está en muchas cosas. En efecto, cuando un pensamiento o una opinión son válidos, se dice que "hay verdad en éste o en ésta". Igualmente, se habla de múltiples cosas que resultan verdaderas, por ejemplo, lo que se dice de la voluntad o de la persona que se mantiene en su palabra en el sentido de que es un "verdadero amigo". Así, si Dios se identifica con la verdad y si la verdad se da en muchas otras cosas, entonces habría que reconocer que el Dios mismo se presenta en ellas, lo que lleva a problemas

de consistencia entre el sentido común y algunos aspectos de la doctrina. En efecto, cabría el riesgo de panteísmo o de suponer que la sustancia divina es materia o que es susceptible de división, etc. Lo anterior abre un espacio particular de indagación: tratar de encontrar una definición de la verdad que logre hacer compatible lo que afirma el credo, en este caso la identificación de Dios con la verdad, con lo que la razón corriente plantea sobre este asunto.

En el *Tratado sobre la libertad del albedrío* el problema básico se plantea así:

> Puesto que el libre albedrío parece oponerse a la gracia, a la predestinación y a la presciencia de Dios, deseo saber qué es esta libertad del albedrío y si siempre la tenemos. En efecto, si la libertad del albedrío es el "poder de pecar y no pecar", así como suele ser dicho por algunos, y si siempre tenemos esto, ¿cómo es que algunas veces requerimos de la gracia? Pero si no siempre lo tenemos, ¿por qué se nos imputa pecado cuando pecamos sin libre albedrío? (*DLA*, p. 207, 4-10; p. 127)[1]

De nuevo, la pregunta general supone tratar de armonizar contradicciones o contrasentidos que se generan al tratar de comprender posiciones del credo con base en afirmaciones del sentido común o de la razón habitual. No es extraño pensar que la libertad consiste en la capacidad de hacer lo que se quiera. Por lo tanto, en el "poder de pecar y no pecar". Pero si esto es así, cómo entender que con la comisión del pecado original se cae en un estado de servidumbre ("la esclavitud del pecado"). ¿Qué sentido puede tener afirmar que sólo con la gracia de un Dios que perdona a la humanidad ésta eventualmente se puede "liberar" de la condena de una muerte eterna, etc.?

1 A menos que se indique lo contrario y en caso de que existan, se siguen las traducciones del Grupo de Traducción de Latín de la Universidad de los Andes. En este caso, *Tratado sobre la libertad del albedrío* (ed. Felipe Castañeda), Ediciones Uniandes, 2007. Las referencias a las obras de Anselmo se harán de acuerdo con la paginación de la edición de Schmitt. Se indicará con la abreviatura para la obra, en este caso *DLA* de *De libertate arbitrii*, el número del capítulo en romanos; *p.* para la página y enseguida de la coma el número de las líneas de la página en la que se localiza la referencia. Cuando ésta no sea exacta, se indicará solamente el número del capítulo. Después de la paginación de Schmitt, se indica tras un punto y coma la página de estas traducciones.

Pero también y en el supuesto de que con el pecado se pierda la libertad en algún sentido, entonces, si la persona humana es imputable precisamente porque puede obrar a voluntad, ¿cómo poder llegar a comprender que se es reo de culpa por el pecado cuando se pierde la libertad del albedrío?

En el caso del *Tratado de la caída del demonio,* se replica una estructura semejante de propuesta de indagación. Si se acepta que existe un Dios entendido como "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", entonces se lo tiene que asumir como suma bondad, perfección, justicia, poder, etc. Esto es compatible con la creencia en un Dios omnipotente y creador de todo a partir de nada. No obstante, si esto es así, entonces se plantea la pregunta por la causa del mal y de todas aquellas cosas que de alguna manera pasan del ser al no ser: de la vida a la muerte, de la salud a la enfermedad. En palabras de Anselmo:

> Maestro: Cuando en las Sagradas Escrituras leemos o cuando según ellas decimos que Dios hace el mal o que hace el no ser (*cf.* Is. 45, 7), advierte, para que no pienses de ninguna manera [...] que yo niegue o reprenda [le dice el maestro al discípulo] que así se exprese. Sin embargo, no debemos fijarnos tanto en la impropiedad de las palabras que esconde la verdad, sino indagar acuciosamente por la propiedad de la verdad que está latente bajo múltiples géneros de locuciones (*DCD*, I, p. 235, 8-12; p. 191)[2].

El problema sugerido se exacerba cuando se piensa en el demonio. En efecto, ¿cómo es posible que un ángel pudiese cometer pecado, en el supuesto de que es una criatura divina, es decir, que no pudo haber tenido nada de sí que no hubiese sido dado graciosamente por su creador? Si hasta los pensamientos y voliciones son dados —Anselmo recuerda: "¿Qué tienes tú que no hayas recibido?" (1 Cor 4, 7) (*DCD*, I, p. 232, 6; p. 189)—, entonces ¿cómo pudo ser posible que el ángel portador de la luz ("Lucifer") hubiese dado lugar al primer mal y a su origen en la creación?

Estos problemas permiten determinar el ámbito de indagaciones propiamente anselmianas. Su preocupación se centra en tratar de

2 *Tratado sobre la caída del demonio* (ed. Felipe Castañeda), Ediciones Uniandes, 2005.

comprender el credo y para esto hay que mediar entre el discurso de las Sagradas Escrituras y el discurso corriente de la razón, del sentido común. Si se quiere, lograr mediar entre el lenguaje que resulta de las Sagradas Escrituras, en las que se cree firmemente, y el de la razón que se alimenta de lo que habitualmente se dice sobre las cosas, sobre la realidad corriente. Desde esta consideración, la indagación filosófica para Anselmo se concreta en tratar de proponer definiciones conceptuales y principios que logren superar los eventuales sinsentidos que se presentan al "leer" el credo desde la razón. Por esto, los tratados mencionados resultan pertinentes para el estudio de la Biblia o del credo en general: aportan herramientas conceptuales y puntos de vista que pueden ayudar a evitar problemas de comprensión generados por una lectura que no advierte sobre la eventual "impropiedad de las palabras", por decirlo así.

Ahora bien, el concepto de verdad es nodal en la Biblia. En primer lugar porque, como ya se mencionó, se identifica a Dios con la verdad. Además, puesto que la "verdad" que se predica de Dios resalta el hecho de que se trata de un ser del que se puede fiar, en el que se puede tener absoluta confianza. Por otro lado, permite insistir en la falsedad y la vanidad de cualquier otro dios. Por último, reitera que este ser supremo resulta ser la verdad por ser el único "camino" para la redención de un pecado original; un camino que lleva a la vida, es decir, a la redención de la muerte, lo que representa la esencia del cristianismo.

Pero no sólo esto. En los textos bíblicos también se habla de "mantenerse en la verdad" para referirse al obrar correcto y justo frente al moralmente sancionable, el de quien "no se mantiene en la verdad". Dada la importancia, para el creyente cristiano, de enfocar su vida en las normas que plantea su credo en aras de alcanzar la "vida eterna", es comprensible que la noción de verdad desempeñe un papel principal para el entendimiento "adecuado" de las Escrituras en general.

Y lo anterior da cuenta de la íntima interrelación entre los tres tratados. Si "mantenerse en la verdad" implica obrar de manera justa y si este tipo de obrar conlleva la superación de la condición pecaminosa, entonces debe "liberar" de la culpa y de las consecuencias del pecado. En otras palabras, se supone una relación esencial entre "ser libre" y no pecar. Así, Anselmo llega a proponer, en su *De libertate arbitrii*, como definición de *libertad del albedrío*, "el poder de conservar la rectitud de la

voluntad por la rectitud misma" (*DLA*, III, p. 212, 13-14; p. 133). Por lo tanto, una definición de *verdad* que responda a los requerimientos del creyente y de lo que su razón le exige resulta fundamental para comprender la noción de libertad que se está proponiendo. En efecto, si sólo es libre el justo y si sólo es libre el que se mantiene en la verdad, entonces debe de haber una relación esencial entre verdad y justicia. Pero ¿cuál puede ser ésta? ¿Cómo se presenta? No en vano describe Anselmo sucintamente el contenido de su *De veritate* en los siguientes términos: "Uno de estos tres [tratados] trata sobre la verdad: qué es la verdad en sí misma y en los diferentes objetos a los que se atribuye generalmente, y qué es la justicia" (*DV*, Prefacio, p. 173, 9-10).

Y lo anterior también explica la importancia de la noción de verdad como presupuesto para abordar los temas del *De casu diaboli*: en efecto, si el demonio peca por renunciar de alguna manera a la rectitud de su voluntad, entonces la comprensión del problema del origen del mal y de la forma como se lo entiende también resultan esencialmente ligados a la noción de verdad.

De esta manera, Anselmo no sólo propone que los tratados mencionados conforman una unidad, sino que debe de haber un orden entre ellos. Encabeza el *De veritate*, lo sigue el *De libertate arbitrii* y cierra el *De casu diaboli*: "Éstos, a saber, los tratados, aunque no estén vinculados por ninguna continuidad en la redacción, sin embargo su materia y la similitud de su discusión exigen que sean compilados a la vez en el mismo orden en el que los mencioné (*DV*, p. 174, 3-5).

Debemos confesar que no cumplimos con esta exigencia del maestro. El Grupo de Traducción de Latín de la Universidad de los Andes publicó el *De casu diaboli* en el 2005, el *De libertate arbitrii* en el 2007 y hasta ahora presenta su versión del *De veritate*. De alguna manera caímos precisamente en parte del reclamo que señala Anselmo al final de su prólogo al *Tratado sobre la verdad*: "Y así, aunque hayan sido transcritos en otro orden por algunos apresurados antes de que fueran terminados, sin embargo quiero que sean ordenados así como aquí los puse" (*DV*, Prefacio, p. 174, 5).

* * *

Dicho esto, algunas palabras sobre la composición de nuestra publicación. El principal propósito de esta compilación es brindar a un

público interesado en la filosofía, aunque no necesariamente especialista, un contexto detallado sobre algunas de las concepciones de la verdad que anteceden y en cierta medida explican las relaciones entre esta noción y otras en el texto anselmiano. Así mismo, se presentan algunas otras concepciones posteriores que recojen o controvierten aquellos mismos vínculos. Este intento se inscribe en la línea del de Barry (1993); como en el primer caso en el que Barry también realiza un recorrido histórico *ex professo* para establecer un contexto para la discusión de seis filósofos: Nietzsche y William James, Heidegger, Derrida, Wittgenstein y Foucault. Como en nuestro caso también, Barry muestra cómo la verdad resulta de una simbiosis entre cuatro ideas interdependientes provenientes de la filosofía antigua (griega y cristiana); ideas todas estas sobre la relación de la verdad con la naturaleza, el lenguaje, el ser y el bien. Estas nociones ofrecen, tanto en nuestro texto como en el de Barry, una historia discursiva sobre la verdad desde un punto de vista ontológico. De ahí que la traducción del *De veritate* venga antecedida de un ensayo introductorio con el título "Configuración de la pregunta por la verdad en Anselmo de Canterbury: comentario al *De veritate I*", en el que se profundiza sobre el planteamiento del problema de todo el tratado, con el ánimo de indagar cuáles habrían podido ser los presupuestos que guiaron a Anselmo en su búsqueda de una definición de verdad y cuáles podrían ser los criterios para determinar su corrección. Parte del supuesto de que la afirmación "Dios es la verdad" se debe entender a partir de una reconstrucción de lo que un creyente hubiese entendido en relación con esta identificación de Dios con la verdad. Para este análisis, se apoya en el comentario de Agustín al Evangelio de san Juan. Por otro lado, se apoya en el *Monologion* para profundizar en los requerimientos que debe cumplir una concepción de la verdad razonable desde su reflexión filosófico-teológica previa.

La traducción del texto de Anselmo se guio principalmente por criterios de literalidad y de corrección filosófica. Lo primero con el ánimo de tratar de verter al español de la manera más fiel posible las estructuras argumentativas y de evitar eventuales cambios de sentido de expresiones recurrentes en el texto latino por el uso de sinónimos de estas mismas en español. Por lo anterior, se tradujeron de manera uniforme tanto los conectores lógicos como los conceptos

principales. Además, al conservar la literalidad se pretende mantener oscuro o ambiguo lo que en el texto latino así lo parece. Así se evita parafrasear expresiones latinas o construcciones sintácticas de difícil comprensión. De esta manera, la traducción evita, en lo posible, sobreinterpretar pasajes que, sin duda, merecen aclaraciones ulteriores. Lo anterior pudo haber atentado contra un español fluido y amable. En relación con la llamada "corrección filosófica", se mantuvo uniformidad en la versión de ciertos conceptos y giros que ya habían aparecido en otras obras de Anselmo traducidas por el grupo. Además, dada la importancia en el pensamiento de Anselmo de verbos como *facere*, se trató de traducir siempre por *hacer*, aunque en nuestro español usual esto diera lugar a expresiones poco habituales. Frente a otras expresiones importantes como *esse*, *enuntiatio*, *significatio*, etc., el término en español se determinó con base en lo que pensamos sería la mejor interpretación filosófica, aunque es claro que podrían haber cabido otras opciones. Como texto fuente se usó la edición crítica de F. S. Schmitt[3].

Ahora bien, el planteamiento anselmiano sobre la verdad no sólo se nutre de ciertas fuentes, sino que sirvió, en alguna medida, de referente para otros puntos de vista. Esto motivó a acompañar esta traducción de una serie de ensayos complementarios en los que se aborda el problema de la verdad desde otros autores antiguos y medievales, de tal manera que se pueda disponer de un contexto básico en el cual inscribir sus ideas o contrastarlas.

Los planteamientos de Aristóteles acerca de la verdad influyeron fuertemente en el pensamiento medieval. De alguna manera, se los ve aflorar en corrientes tanto realistas como nominalistas. Anselmo no fue ajeno a lo anterior. Conoció a Aristóteles a través de las traducciones y comentarios de Boecio a algunas de las obras del Estagirita y su análisis del problema de la verdad comienza precisamente estudiando las condiciones de verdad en la proposición. Esto justifica comenzar la serie complementaria de ensayos con "La concepción aristotélica de la verdad en *Metafísica*" de Liliana Carolina Sánchez. La autora se propone interpretar y presentar de una manera unificada y coherente diversos pasajes dispersos en los que Aristóteles aborda el tema de la

3 Schmitt, Franciscus Salesius, 1938. *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromann Verlag.

verdad en algunos de los libros de la mencionada obra. Ahí se encuentran las bases de lo que se podría entender como una teoría de la verdad como correspondencia, pero también, indicaciones sobre la relación entre la verdad y el principio de no contradicción, la proposición, la sustancia, la esencia y la definición.

Sin embargo, a pesar de la profunda influencia del Estagirita, la noción medieval y anselmiana de la verdad no se puede comprender por fuera de su condicionamiento cristiano. Este sistema de convicciones genera una forma propia de entender dicha noción. Agustín de Hipona fue uno de los primeros pensadores en plantear indicaciones específicas sobre la manera de entender la verdad desde el trasfondo del credo con componentes tanto teológicos como filosóficos. Ahora bien, ya que el cristianismo se comprende a sí mismo a partir de la Biblia asumida como manifestación de Dios, no sorprende que la concepción cristiana de la verdad esté íntimamente relacionada con cuestiones de hermenéutica de la Sagrada Escritura. Y en esto se enfoca el ensayo de Maurizio Filippo Di Silva, "La idea de verdad en Agustín", quien desarrolla el tema de lo específico en la aproximación agustiniana al problema. Di Silva pretende mostrar cómo el concepto de verdad es la búsqueda última de la investigación filosófica; por supuesto, dejando claro que en el medio de ese camino hay un reconocimiento de la identificación de Dios con la verdad. Éste es el antecedente más claro de la noción anselmiana de verdad. En esa medida, también resultará muy iluminador el trazado de la conexión entre fe y razón reconstruido por Di Silva. Este vínculo da cuenta, a la vez, de los límites de la naturaleza humana, de la pluralidad de las Sagradas Escrituras y en últimas de la trascendencia de las verdades ontológicas a las que la razón apenas se aproxima.

Cabe advertir que para Anselmo, Agustín representó un referente tanto de autoridad como de enfoque filosófico. Es más, lo asumió como una suerte de paradigma que habría encarnado el modelo de lo que es el pensar correctamente ajustado al credo cristiano.

Al inicio del *De veritate*, Anselmo afirma que no conoce ningún tratado específico sobre la verdad. Probablemente tenía razón, ya que hasta ahora no se conoce ninguno. No obstante, aunque ningún pensador se hubiese dedicado específicamente a una empresa de este tipo, varios antes de él hicieron indicaciones de bastante calado aquí

y allá sobre el tema. Y dentro de éstos se incluye a Boecio. Como ya se mencionó, es una de las fuentes de Anselmo, que le permitió acceder a Aristóteles. Sin embargo, su importancia va más allá: su pensamiento supone una formulación propia de concebir el cristianismo en diálogo con otras corrientes de pensamiento, en especial con las de cuño platónico. Desde este ángulo, el asunto de la verdad no se considera meramente como un problema abstracto de la relación entre proposiciones y hechos —por poner un ejemplo— sino como el del condicionamiento y capacidades de un determinado sujeto para poder acceder a lo que es, en principio, real. En términos generales, éste es el tema que desarrolla José María Zamora Calvo en su texto "Verdad y modos de conocimiento en Boecio". Zamora explica que Boecio plantea un cierto relativismo o perspectivismo que sugiere de qué manera una es la verdad para el hombre, otra para Dios: pero también, en qué medida el acceso a la verdad divina supone estar en posesión de ciertas cualidades éticas, de manera que se va perfilando una asociación estrecha entre rectitud y verdad, idea que será nodal en el planteamiento de Anselmo.

Los autores medievales seguramente tuvieron muchas preocupaciones a la hora de escribir, pero con seguridad no la de citar o por lo menos no como entendemos tal práctica hoy en día. Esto no sólo nos debería llamar la atención sobre un eventual sobredimensionamiento contemporáneo sobre lo que significa ser autor, sino también sobre los problemas de interpretación que genera lidiar con escritos de ese entonces. No es claro, por ejemplo, si Anselmo conoció o no los textos de Dionisio Areopagita, autor referente a la hora de establecer antecedentes neoplatónicos relacionados con la concepción teológica de la verdad. En efecto, no hay referencias explícitas a su obra. Sin embargo, en sus ideas se respira un aire común; de hecho, resultan complementarias en algunos aspectos. Como haya sido, hacia el siglo IX ya se tienen traducciones de Dionisio al latín. Es más, un par adelantadas en Irlanda, como la de Juan Escoto Eriugena[4]. Sin pretender resolver este asunto, hay una serie de ideas de Dionisio que ayudan, cuando menos, a ambientar planteamientos como los de Anselmo. Brevemente las

4 *Cf.* Natalia Soledad Strok, "Dionisio Areopagita y Juan Escoto Eriugena en torno a la teología afirmativa y negativa: el peso de la fuente", *Argumentos*, 1 (2), 2009, pp. 33-42.

siguientes: el error se puede entender como cierto tipo de errancia, es decir, como una conducta moralmente equívoca. Además, el mundo se concibe como una imagen de su creador, en el sentido en el que la realidad última y verdadera no está propiamente en este mundo sino en su hacedor. Finalmente, la indicación de que el conocimiento se concibe como una unión entre la mente del hombre que conoce y los paradigmas divinos que habrían dado lugar a la naturaleza y el orden de todo lo creado. Sobre estos asuntos trata José María Nieva en su capítulo "Imagen y verdad en Dionisio Areopagita".

Como se sabe, Avicena fue un pensador persa nacido en la actual Uzbekistán que vivió entre el 980 y el 1037. Así, aunque fue prácticamente contemporáneo de Anselmo, le fue totalmente ajeno. En efecto, las primeras traducciones latinas de su obra se produjeron en el siglo XII; sus escritos e ideas habrían llegado por la influencia árabe en la península española, concretamente en Andalucía. Y esto es precisamente lo que lo hace especialmente interesante como parte de esta selección de ensayos para contextualizar el planteamiento sobre la verdad en Anselmo. Avicena representa precisamente un desarrollo de la filosofía de Aristóteles permeado de influencia neoplatónica pero a la vez independiente del cristianismo, que tendría marcada influencia en los filósofos y teólogos europeos del siglo XIII, como Tomás de Aquino. Si se quiere, se trata de una forma de hacer filosofía alterna pero simultánea a la de Anselmo. Es significativa por el contraste; por el hecho de permitir antítesis y puntos de convergencia no pretendidos. Y esto se concreta en el texto de María del Carmen Elvira Torres y Luis Xavier López-Farjeat, "La noción de 'verdad' en Avicena".

En "La construcción medieval de una noción unificada de verdad", Ana María Mora-Márquez entreteje una vez más el entramado dialéctico que condujo a la noción correspondentista de la verdad partiendo de una pluralidad de perspectivas. Su contribución rastrea los antecedentes de cada uno de las notas de la noción en sus antecedentes epistemológicos, lingüísticos y metafísicos. De esta manera logra explicar un antecedente de nuestra comprensión más habitual sobre la verdad que corre paralelo al engranaje metafísico-teológico que las restantes contribuciones han venido desentrañando.

Cuando se piensa en las repercusiones del pensamiento de Anselmo, la más clara es sin duda alguna la que tiene que ver con su

argumento ontológico. Su famoso *Proslogion* ha hecho carrera hasta el presente. Sin embargo, sus planteamientos sobre la verdad también fueron referente a su manera, por lo menos en la Edad Media. Y por este lado hay aún un camino por explorar. Esto es claro cuando se piensa en autores como Tomás de Aquino, quien vio la necesidad de tomar posición frente a la concepción anselmiana de la verdad como rectitud. Ahora bien, Tomás de Aquino es particularmente conocido por su tesis de la verdad como adecuación, y en sus escritos asimila la doctrina de Anselmo a uno de sus posibles casos. En efecto, haciendo abstracción de su carácter normativo, la rectitud se podría entender como la correcta adecuación de lo real en la medida en que se lo coteja y se lo mide con la vara de las formas divinas, con aquello que está previsto como el modelo ideal divino de lo existente. El texto de Patricia Moya "La verdad en Tomás de Aquino" presenta de forma integral su noción de verdad, dando las indicaciones necesarias para determinar su relación frente a Anselmo.

Como bien señala la sabiduría popular, "los árboles no dejan ver el bosque". Tratar de dar cuenta de la inmensa riqueza de los aportes del pensamiento filosófico y teológico medieval sobre la verdad a partir de la somera descripción de un par de árboles, con seguridad no aportará una visión sinóptica de esa totalidad. Sin embargo, el ejercicio puede ayudar a sentar un par de mojones para tratar de sentar las bases de un mapa por el cual se pueda ir uno ubicando. Ya se señaló un Anselmo profundamente influido por una corriente de pensamiento agustiniano, aunque no ajeno a aportes como los de Boecio, y por medio de él, con raíces en Aristóteles, así como imbuido de un espíritu neoplatónico como el de Dionisio. De manera paralela se constató una corriente ajena al cristianismo que recupera a su manera tanto al Estagirita como al neoplatonismo (Avicena), que termina decantándose en pensadores como Tomás de Aquino. Su realismo resulta lo suficientemente amplio como para poder dar cuenta, por lo menos a su juicio, aun de planteamientos como los de Anselmo. Sin embargo, hay otra corriente de pensamiento de gran influencia que resulta necesario traer a cuento para complementar este bosquejo del pensamiento medieval sobre la verdad: el nominalismo.

El destino presenta una suerte de paralelos muy notables, por calificarlos de alguna manera. Anselmo defendió la reforma gregoriana,

lo que le costó un par de expulsiones de Inglaterra ya siendo arzobispo, precisamente por defender el poder del papado. Por otro lado, parece no haber tenido las mejores relaciones con los nominalistas, por lo menos si se piensa en la condena de anatema que recomendó para Roscelino —uno de los primeros nominalistas del que apenas si se sabe algo— por sus indagaciones acerca de la Trinidad divina. Tiempo después aparecería otro nominalista, éste sí bastante conocido, Guillermo de Ockham, que veía en el papa y en su poder la fuente principal de perturbación para la cristiandad de entonces. Las malas relaciones entre Ockham y el papado no fueron, sin embargo, obstáculo para que su obra fuera divulgada y reconocida, a diferencia de la de Roscelino. Nunca se podrá saber qué hubiera pensado Anselmo de personajes como Ockham. Pero con seguridad no habría tolerado su obstinación en atacar al papado, aunque muy probablemente se hubiera visto muy atraído por su filosofía del lenguaje. En efecto, si algo pudiesen haber compartido Anselmo y Ockham sería el reconocimiento de la importancia del estudio del lenguaje como insumo fundamental del quehacer filosófico. De ahí la pertinencia del texto de Nicolás Vaughan, "Ockham y el problema de la verdad", que muestra no sólo la conexión entre Ockham y Anselmo en su aproximación lingüística al problema de la verdad, sino el aspecto normativo que ésta reviste para ambos.

Visto como un todo este volumen traza un recorrido sin precedentes en español y con estaciones inusitadas incluso en la abundante bibliografía sobre la verdad que ya existe en otras lenguas. Su propósito propedéutico y prospectivo permite que cada contribución pueda ser de interés tanto para el lector que se inicia en el conocimiento de la filosofía medieval y sus antecedentes como para el conocedor que quiere una visión de conjunto sobre algunas de las preguntas centrales de la relación entre el lenguaje, la verdad y los límites de la racionalidad.

* * *

El proyecto de traducción del *De veritate* fue adelantado por varios estudiantes y colegas integrantes del Grupo de Traducción de Latín de la Universidad de los Andes. Sin ese trabajo perseverante y

comprometido no se hubiera podido llevar a cabo. A todas estas personas van los primeros agradecimientos. Igualmente a los investigadores y profesores que nos colaboraron con sus ensayos para poder completar este libro. A Santiago Eslava, que trabajó en la versión del manuscrito elaborando bibliografías, índices, abreviaturas y concordancias. A Alejandro Quintana, que revisó el texto latino. A la oficina de publicaciones de la Facultad de Ciencias Sociales y a Ediciones Uniandes, por su apoyo en ese paciente trabajo de edición.

CONFIGURACIÓN DE LA PREGUNTA POR LA VERDAD EN ANSELMO DE CANTERBURY: COMENTARIO AL *DE VERITATE I*

FELIPE CASTAÑEDA
Universidad de los Andes (Colombia)

LAS TRES DIMENSIONES DE UN PROBLEMA

La peculiaridad de la reflexión filosófica de Anselmo se determina, en buena medida, por la manera de plantear las preguntas por abordar. Esto es especialmente notable en su *De veritate*. En efecto, ya desde el inicio de su primer capítulo, queda sentada la orientación general de todo el texto: "Puesto que creemos que Dios es la verdad y decimos que la verdad está en muchas otras cosas, quisiera saber si dondequiera que la verdad se dice, debemos reconocer que Dios es ésta" (*DV*, I, p. 176, 1-3).

En el Evangelio según san Juan se lee: "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (Jn 14, 6), y a este pasaje estaría refiriéndose Anselmo cuando señala su creencia en Dios como la verdad[1]. Así, la proposición "Creemos que Dios es la verdad" no se debe entender ni como la expresión de un punto de vista del que no se tiene suficiente certeza, ni tampoco como la mera afirmación de la predicación de la verdad como

1 "Anselm versteht folglich *veritas* als Selbstprädikation Jesu nach Joh 14,6 —in Übereinstimmung mit *veritas* als einer Gottesprädikation in *Monologion* und *Proslogion*— in einem metaphysischen Sinne als Wesensausage Gottes" (Enders, 1999, p, 78 y ss.) "Ausgangspunkt der Untersuchung in *De veritate* ist der aus Johannes 14, 6 —'Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben'— abgeleitete Glaubenssatz, dass Gott die Wahrheit ist [...]" (Löhrer, Guido, *Ontologisch oder Epistemisch?*, p. 4).

un atributo divino[2]. La certeza implícita en una creencia de este tipo es fundante en el sentido de que da cuenta de uno de los pilares de la propia cosmovisión[3]. La realidad en general se hace razonable para el creyente sobre la base de la aceptación incondicional de afirmaciones de este tipo[4]. En consecuencia, no expresa un parecer que pueda entrar en discusión o que sea refutable apoyándose en otros elementos de juicio. Por otro lado, el sentido de "Dios es la verdad" depende de su comprensión desde el mencionado evangelio tal como lo puede asumir un creyente. Por esto, la determinación de su sentido debe tener en cuenta que se trata de algo que dice una persona en particular —"Yo soy..."—, pero también que este yo es a la vez el mismo Cristo, Dios y hombre, verbo creador, vida, "camino", etc., en el que el cristiano centra e identifica el núcleo de su cuerpo de creencias. De esta manera, se malentendería esta afirmación divina en primera persona si se la pretende reducir a una suerte de principio ontológico abstracto o si se la asume como parte de algún planteamiento epistemológico sobre la verdad en general.

2 Acá habría una diferencia básica con aproximaciones como la de Enders. Para este autor, el énfasis de Anselmo se enfoca en tratar de resolver la eventual contradicción entre "Dios es la verdad", que supone la identificación de Dios con la verdad única e incondicionada, con el hecho de que desde la razón se presentan variedad y multiplicidad de conceptos de verdad, sin que sea necesario entrar en mayores aclaraciones sobre el sentido bíblico/teológico de "Yo soy la verdad": "[...] eine Frage [la que se plantea al inicio de *V I*) die Anselm mit Bedacht nicht 'an die Adresse' der Offenbarung, d.h. zunaechst an die Hl. Schrift selbst, richtet, weil damit nur auf eine der beiden Seiten des erfragten Verhältnisses zwischen dem Wahrheitsbegriff der Offenbarung und dem Wahrheitsbegriff —oder auch den Wahrheitbegriffen— des natürlichen Vernunftwissens reflektiert werden würde. Stattdessen setzt Anselm veritas als eine Wesenprädikation Gottes mit Joh 14, 6 als *qua revelatione* autorisiert und damit gültig einfach voraus" (Enders, 1999, p. 81). De esta manera, el sentido de "Yo soy la verdad" se reduce meramente a garantizar por la autoridad de la Biblia que hay una identificación esencial entre Dios y la verdad.

3 Sobre el significado de *credere* en este contexto, véase Külling (1984), p. 39 y ss.

4 Al respecto, véase L. Wittgenstein, *Sobre la certeza* (2000), por ejemplo el #94: "[...] no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del transfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso [...]" (Gedisa, Barcelona, 2000).

Pero la indagación de Anselmo no se plantea como un ejercicio de hermenéutica bíblica. La concepción de la verdad del creyente es tan sólo uno de sus insumos[5]. Fuera del ámbito del dogma, está el uso habitual del lenguaje que supone otro entendimiento del asunto, ya que "decimos que la verdad está en muchas otras cosas"[6]. En efecto, se habla de la verdad de las enunciaciones y de las opiniones, de tal manera que cuando son acertadas se dice que "hay verdad en ellas". Pero no sólo puede haber verdad o falsedad en lo que uno dice o piensa, sino también en la voluntad. Y de nuevo la misma Biblia sirve de referencia cuando en ella se lee, por ejemplo, que el demonio no se mantuvo en la verdad (Jn 8, 44). Además, Anselmo constata que se habla de la verdad que se da en las acciones así como en las cosas, entre otras posibilidades. Actualmente tenemos usos emparentados como cuando se habla de "amigos verdaderos" o de que cierta obra de arte es un verdadero tal y tal.

Ahora bien, si a la vez se cree que Dios es la verdad, pero también, que la verdad está en muchas otras cosas, entonces se va configurando el problema de indagación, puesto que tocaría reconocer que el mismo Dios está en todo aquello en lo que se puede decir que hay verdad en algún sentido[7]. Pero no sólo esto: si el sentido de "Dios es

5 Sobre la concepción de la verdad en la Biblia y en la Iglesia temprana, véase Böhm (2006, pp. 49-64).

6 "Mit dieser zweiten Feststellung explieziert Anselm eine allgemeine Erfahrungstatsache des natürlichen Bewusstseins: Diese besteht Darin, dass im empirischen oder gewöhnlichen Sprachgebrauch der Begriff 'Wahrheit' nicht nur von Gott, sondern auch von vielen anderen Entitäten prädiziert wird" (*Wahrheit und Methode*, p. 79).

7 Según Külling (1984, p. 52), podría haber un riesgo de panteísmo si se presenta un reconocimento de Dios en las cosas de tal manera que se llegase a identificar la verdad divina con lo verdadero de lo dado, lo que claramente no va en la línea del razonamiento de Anselmo. Por el lado de Enders (1999), la pregunta básica se ve así: "Ist jede Wahrheit Gott (selbst) oder ist nicht jede Wahrheit Gott selbst? Damit hat die Grund- oder Ausgangsfrage, auf welche die Schrift im ganzen eine rein rational begründete Antwort zu geben versucht, nähmlich die Frage, ob Gott die Wahrheit überhaupt, mithin jede Wahrheit ist, exakt jene disjunktive Form, die für die *dubitabilis propositio* eines topologischen Argumentationsverfahrens kennzeichnend ist" (p. 110). Moya y Rodríguez (2013) ven el problema así: "Se quiere investigar de qué modo se puede explicar que haya muchas cosas verdaderas pero una sola verdad. El aspecto filosóficamente problemático de la verdad es su multiplicidad en relación

la verdad" supone el de "Yo soy la verdad", entonces se daría la tentación de inferir que Cristo o que la salvación, o que la "luz", está en todo aquello en lo que se dé la verdad. Así, habría que rescatar cierto carácter mesiánico y redentor en "2 + 2 = 4", puesto que si se trata de una proposición verdadera, entonces ha de haber verdad en ella, pero como Dios es la verdad que salva y redime, entonces alguna dosis de remedio divino le debe ser también inherente.

Se puede pensar que una forma de resolver el inconveniente consistiría en plantear definiciones diferentes de "verdad", de tal manera que no sea necesario tener que reconocer que Dios esté en tantas y tan variadas cosas, generando la posibilidad de desviaciones heréticas o de malcomprensiones del credo. Sin embargo esto no es una opción para Anselmo. Suponer que en Dios se da la verdad suma, ya que es "aquello que lo cual nada mayor puede pensarse", pero que esta verdad suma no es condición de posibilidad de todas las otras verdades, que éstas no son lo que son en la medida en que participen o no de ella, no es razonable. Por otro lado, tampoco es alternativa negar la verdad de todas aquellas cosas de las que se dice que son verdaderas en algún sentido. Esto llevaría a la suspensión del pensamiento mismo. Si el entendimiento es necesario para complementar o afianzar la creencia, no tendría ningún sentido tratar de entender si en el pensamiento no pudiese haber verdad en absoluto.

En consecuencia, el planteamiento del problema supone lograr encontrar una forma de comprensión de la verdad que, recogiendo el sentido que se configura desde el credo, logre a la vez ser compatible en lo posible con el sentido de la verdad propio del uso del lenguaje.

No obstante, el planteamiento del problema tiene otra arista adicional. De la verdad no sólo se habla desde el credo o desde los diferentes casos de uso de la expresión, sino también desde lo que ya ha resultado de la indagación "filosófica", por llamarla así. En el *Monologion*, reseña el mismo Anselmo, ya se habría establecido que la verdad no tiene ni principio ni fin. Sin entrar por el momento en los argumentos (*v.* num. III), el hecho de que se den proposiciones que necesariamente son verdaderas hace suponer que su verdad tiene una

---

a la unidad de un concepto o una palabra. Por lo mismo, su metodología apuntará a encontrar una definición de la verdad bajo la cual sea posible englobar los múltiples sujetos de los que ella puede ser predicada" (p. 652).

existencia que no puede estar condicionada por limitaciones de espacio o de tiempo. Ahora bien, esta verdad incondicionada que siempre ha sido y siempre será, que no sufre modificación alguna, se identifica con la "verdad suprema", es decir, con Dios. Pero si esto es así, entonces cómo explicar que esta verdad divina se pueda dar en cosas que sí tienen condicionantes de diverso tipo, es decir, que pueda sufrir los avatares de la finitud de lo creado y existente.

Desde este lado del planteamiento del problema, una noción de verdad adecuada, no sólo debe respetar los insumos básicos del credo mediando con los requerimientos del uso del lenguaje, sino que también debe ser compatible con las características básicas que se le pueden atribuir desde una reflexión filosófica y teológica. Según Anselmo, nadie antes habría emprendido una indagación de este tipo y lo adelantado por él mismo en textos como el *Monologion* resultaría insuficiente. Él mismo parece verse en un proceso de aprendizaje en un campo de investigación novedosa. En palabras del discípulo a su maestro: "[...] espero aprender de ti la definición de la verdad". A lo que le responde el maestro: "No recuerdo haber encontrado la definición de la verdad, pero si quieres busquemos qué es la verdad [...]" (*DV*, I, p. 176, 19-20).

Ahora bien, el planteamiento del problema por parte del discípulo al inicio del *De veritate* es demasiado escueto. Desarrolla muy brevemente la argumentación filosófica de la infinitud de la verdad; y apenas si refiere al contenido del credo en el que se indica que Dios es la verdad, dejando para más adelante el estudio concreto de los diversos casos en los que se dice que la verdad se da. Y esto da pie a dos tareas. En primer lugar, tratar de indagar qué pudo haber entendido Anselmo más en concreto por la expresión "Yo soy la verdad". En segundo lugar, ir sobre sus planteamientos sobre la verdad en el *Monologion*. Estas tareas pueden ser útiles para tratar de determinar qué condiciones debe satisfacer una definición adecuada de la verdad. Eventualmente, también puede dar luces para aclarar, por lo menos para una comprensión nuestra actual y corriente de la verdad, el llamativo y hasta sorprendente resultado al que llega con sus indagaciones: "toda verdad es rectitud y la rectitud me parece que es lo mismo que la justicia" (*DV*, XII, p. 191, 26-27).

LA VERDAD Y DIOS

No hay una exposición de Anselmo del pasaje "yo soy el camino, la verdad y la vida", lo que no deja de ser un inconveniente. En efecto, la identificación de Dios con la verdad se da en el contexto de una serie de indicaciones del Evangelio de san Juan sobre características básicas acerca de la verdad desde el punto de vista del dogma, que resultan indispensables para una adecuada comprensión del asunto[8]. Sin embargo, puede ser útil tratar de llenar este vacío apoyándose en el comentario de Agustín de Hipona sobre el mencionado evangelio. Éste es un texto que aparece citado por Gaunilo en sus objeciones al argumento ontológico, lo que señala, cuando menos, que se habría tratado de un libro conocido en el medio. Igualmente, Anselmo expresamente reconoce y asume plegarse a la autoridad y al pensamiento de este padre de la Iglesia. Hablando del contenido de su *Monologion*, no duda en afirmar: "al examinarlo de nuevo escrupulosamente, no he hallado en él nada que no se ajuste rigurosamente a los escritos de los Santos Padres, y principalmente de San Agustín" (*M*, Prólogo, p. 191). Finalmente, hay una serie de pasajes de este comentario que tienen fuerte resonancia en la obra de Anselmo, aunque no se pueda afirmar con certeza que fueron extraídos precisamente de ahí.

Esto es muy notable cuando se piensa en las relaciones entre creencia y entendimiento. Plantea Agustín: "Nosotros [...] guiados por la fe [...] veamos con claridad lo que hemos entendido, y creamos sin dudar, lo que no hemos entendido: no nos separemos del fundamento de la fe para que podamos llegar a la cumbre de la perfección" (*SESJ*, 39, 3, p. 43). "No creyeron por haberla conocido [la verdad]; creyeron para poder conocerla, pues creemos para conocer, no conocemos para creer [...]. Pues ¿qué es la fe sino creer en lo que no ves?" (*SESJ*, 40, 9, p. 59). Por el lado de Anselmo en su *Proslogion*: "[...] deseo comprender tu verdad [la del Señor], aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque no

8 Comenta Külling (1984) al respecto: "Das Wort von Johannes 14, 6 ist innerhalb des johanneischen Schrifttums insofern bedeutungsvoll, als es wesentliche Sachverhalte zusammenfast. Es lässt sich nicht genau ermessen, inwiefern Seine Bedeutung Anselm vor Augen stand. Aber will man seinen Gedanken gerecht werden, so wird man annehmen haben, dass seine Ausage ihm nicht unbekannt war" (p. 47).

busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque, si no creyere, no llegaría a comprender" (*P*, I, p. 367).

Lo anterior indica que la lectura de Agustín de san Juan puede servir de referente para establecer lo que un creyente ortodoxo y cultivado como Anselmo podría haber pensado sobre el sentido de expresiones como "Yo soy la verdad". Con base en esta hipótesis, se expondrán brevemente tres características de la verdad: su carácter lumínico, práctico y liberador. De esta manera se podrá pasar a aclarar la identificación de Dios con la verdad. Cabe advertir que para los propósitos de esta tarea no resulta pertinente ir sobre otros planteamientos de Agustín sobre la verdad, ya que la idea es centrarse en lo que se pueda extraer del Evangelio de san Juan[9].

LA VERDAD ILUMINA

Agustín le dedica dos tratados de sus comentarios a la frase "Yo soy la luz del mundo, quien me sigue, no anda en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida". No es del caso entrar en la gran multitud de asuntos propiamente teológicos que pueden estar implicados; para los intereses de este ensayo valga la pena resaltar que el Cristo que se identifica con la verdad también se asume como la luz del mundo.

Ahora bien, se trata de una luz que se orienta a la posibilidad de la vida eterna y que evita, en consecuencia, andar en una suerte de mundo en tinieblas. En este contexto se inscribe esta aproximación a la verdad como algo lumínico. En efecto, hace posible un determinado ver que orienta al logro de un cierto fin que, en este caso, tendría que ver a la larga con la superación de la condena de muerte por el pecado original. Así, la verdad funge como aquello que hace posible tener un sentido en la vida o, si se quiere, como una especie de condición de posibilidad del entendimiento práctico, ya que permite hacer visibles las cosas de una manera, en principio, adecuada. La verdad como luz está lejos de ser meramente lo que se puede decir de conocimientos correctos, es decir, de aquellos que corresponden de una u otra

9 Para una exposición del concepto "filosófico" de verdad en Agustín, véase Enders: "'Wahrheit' von Agustinus bis zum frühen Mittelalter: Stationen einer Begriffsgeschichte" (2006, pp. 65-101).

manera con lo que pretenden dar a conocer. Esa luz que irradia hace posible, valga la pena insistir, que las cosas se puedan ver en general. De esta manera, se podría decir que tiene un cierto carácter trascendental.

Esa luz de la verdad que eventualmente puede ser bastante considerable[10] supone que haya alguna suerte de ojos aptos para verla. Y esto no está dado a todos los seres. La verdad es principalmente para los seres humanos:

> Y la vida era la luz de los hombres. Esta es la vida que esclarece a los hombres. Los animales no reciben esta luz, carecen de inteligencia, única capaz de contemplar la sabiduría. La vida que ha hecho todas las cosas, esa misma vida es la luz, no de cualesquiera animales, sino de los hombres (*SESJ*, 1, 18, p. 88).

Esto es muy notable. La verdad parece tener una finalidad implícita que le es esencial: servir al ser humano. Teológicamente esto se puede aclarar si se piensa que es el único ser en la creación susceptible de salvación y requerido de ella. De esta manera, no sería extraño que la verdad se conciba como algo que sólo el hombre puede captar. En efecto, no sería necesario que los animales irracionales tuviesen noción de este tipo de luz. Con la luz del sol físico basta para los propósitos de la orientación instintiva en este mundo. Tampoco parecería ser de mucha utilidad para los ángeles, ya que se trataría de seres confirmados en su estado. Así, aunque la captan, no son susceptibles de caer en las tinieblas o, si se quiere, de perder su condición de vida eterna.

> El ojo es algo del cuerpo y, sin embargo, goza sólo él de la luz; los demás miembros corporales pueden inundarse de la luz, mas no sentirla [...]. Así también en nuestra alma hay algo que es el entendimiento. Este algo [...] es esclarecido por una luz superior, y esa luz superior que esclarece a la mente humana es Dios. Él era la luz verdadera [...]. Esta luz era Cristo (*SESJ*, 15, 19, p. 371).

10 "[...] la verdad manifiesta hiere también con sus rayos a los ojos cerrados" (*SESJ*, 12, 2, p. 302).

Con esto se va prefigurando una noción de la verdad como aquello que hace entendible el mundo para el ser humano. Por eso, sin la verdad, en su carencia, en su negación o desconocimiento, todo se haría oscuridad y se caería en las tinieblas[11].

> Pero los corazones necios no tienen capacidad para ver esta luz; les oprime e impide que la vean el peso de sus pecados (*SESJ*, 1, 19, p. 88).
> ¡Oh hombres!, no seáis tinieblas, no seáis infieles, ni injustos, ni inicuos, ni ladrones, ni avaros, ni amadores del siglo. Estas son las tinieblas (*SESJ*, 3, 5, p. 110).

Con lo anterior se insiste en que no basta tan sólo con la existencia de la luz, sino que también resulta esencial tener la disposición interna propia para poderla ver. Por esto, aunque la verdad se entienda como algo que tiene por finalidad última la salvación del género humano, no se trataría de algo que pueda tocar efectivamente a todos. Depende a la larga del hecho de tener fe, es decir, de no ser infiel; y de obrar con rectitud, sobre la base de una actitud general de asumir este mundo como un mero pasaje o tránsito al propiamente real. Desde este lado del asunto se estaría bastante lejos de planteamientos de concepciones de la verdad que se fundan precisamente en la irrelevancia de la condición del sujeto que conoce como factor que eventualmente pueda alterar la validez de un determinado conocimiento.

Resulta claro que la verdad sólo ilumina al que la quiere ver. Y que para poder llegar a verla se tiene que tener a la larga fe. Curiosa y paradójicamente, creer precisamente en lo que no se ve para poder llegar a ver.

11 Comenta Tomás de Aquino: "Así como la luz particular [la sensible] tiene efecto en la realidad al ser vista —en tanto hace visibles los colores por su acción— y también en el que ve —pues mediante ella el ojo se refuerza para ver—, así aquella luz inteligible hace conocedor al intelecto. porque cualquier cosa de luz que hay en la creatura racional se deriva entera de la luz suprema [...]. Hace inteligibles todas las cosas por su acción, en tanto de ella derivan todas las formas mediante las cuales las cosas tienen que ser conocidas, así como todas las formas de los artefactos derivan del arte y razón del artífice [...]" (traducción en: Santo Tomás de Aquino, *Comentario al Evangelio según San Juan, Caps. 7 y 8*, Buenos Aires/Madrid: Edibesa, 2008, p. 136).

> Oíd al Maestro, que disipa nuestras tinieblas con su luz; a nuestro verdadero Sol, que penetra con sus rayos nuestros corazones; no el sol que anhela los ojos de la carne (*SESJ*, 19, 10, p. 440).

Esto también explica que dentro de los posibles tipos de oscuridades la más tenebrosa tenga que ser la moral:

> Las tinieblas más temibles son las tinieblas morales, no las tinieblas de los ojos; y si son temibles las tinieblas de los ojos, no las de los exteriores, sino las de los interiores, que es por los que se hace el discernimiento, no entre lo blanco y lo negro, sino entre lo justo y lo injusto (*SESJ*, 35, 1, p. 688).

Si esto es así, dentro de los posibles ojos del entendimiento, priman los del práctico sobre los del teórico. Es más, el conocimiento del mundo por el mundo mismo generaría una nube que obstaculizaría poder ver la luz importante, la relacionada con el bien y con el mal. En consecuencia, la luz de la verdad es una luz de carácter práctico, lo que no niega en ningún momento que Cristo en cuanto verbo creador no sea asimismo eventualmente fuente de saber científico, por llamarlo así. En efecto, si por el verbo tuvo lugar la creación, y si este verbo es uno indisoluble con la mente del Dios padre, en el que se darían desde la eternidad los prototipos y modelos perfectos de todo lo que es y existe de alguna forma, entonces el verbo es a la vez perfecto conocimiento del todo, de la creación en general.

Sin embargo, no es este lado del asunto el que se resalta con la identificación del Cristo Dios con la verdad y la luz. Prima la finalidad de la luz en aras de la salvación. Y esta luz se va proyectando pedagógicamente en medio de las tinieblas, de tal manera que habría diferentes focos de luz:

> Sólo Él (Cristo) no es antorcha: ni se puede encender ni se puede apagar [...]. Lámparas son, pues, los apóstoles y dan gracias sin cesar a Dios porque han sido encendidas con la luz de la verdad [...] (*SESJ*, 23, 3, p. 520).

Con esto se comienza a tocar otra característica lumínica de la verdad, el hecho de iluminar de por sí. Esta verdad que al iluminar hace posible que el entendimiento humano moralmente bien dispuesto se pueda orientar hacia el logro de la vida eterna no tendría que dar razón de sí misma. En palabras de Agustín: "Cuando estamos a oscuras, buscamos la luz; y si, tal vez, por la noche nos quema la sed, encontramos una luz para ir a la fuente. En Dios no es así. Lo que es luz, eso mismo es fuente" (*SESJ*, 34, 5, p. 680).

Que esto sea así se puede explicar desde un ángulo teológico a partir del hecho de que se asuma a Dios como un ser dador de ser y de existencia de por sí y de la nada. Por esto, ya que él mismo va poniendo las condiciones de redención para su humanidad sumida en las tinieblas, y ya que él mismo es origen de vida, entonces en él coincidirían la luz y la fuente que satisface toda sed.

Para ir cerrando este frente, valga la pena resaltar la relación esencial de la verdad como luz con la justicia entendida como algo universal:

> [...] si no irradia en ella [en la mente] la luz de la verdad, si no es iluminada de manera maravillosa por aquel que esclarece y no es esclarecido, no le es posible el acceso ni a la sabiduría ni a la justicia. Nuestro camino es ése precisamente: la vida según la justicia (*SESJ*, 35, 3, p. 691).

Cuando surge la pregunta acerca de cuáles serían los criterios para establecer que alguien está en la verdad, en el sentido de que efectivamente está viendo las cosas como son, se tendría que contestar que por su forma de vida ajustada a lo que se considera como correcto desde el credo, es decir, en la medida en que lleve una vida según la justicia. Así, la conducta se determina en función de una serie de normas, de tal manera que si se da ajuste, no sólo hay corrección y justicia en ella, sino también "verdad", ya que se trata de un proceder "iluminado". Se podría decir que hay luz en la conducta porque la refleja, porque el sujeto con su actuar se convierte en alguna medida también en transmisor de luz.

Ahora bien, esta luz no sólo es fuente de sí misma, sino que es la misma para todo lo iluminable. Por lo tanto, es universal.

> El Verbo de Dios [...] está presente en todas partes, ya que la verdad está en todas partes, como lo está la sabiduría. Quien está en Oriente entiende la justicia lo mismo que el que está en Occidente; y la justicia que entiende uno, ¿es acaso distinta de la justicia que entiende el otro? [...] La justicia que estoy viendo yo desde este lugar, si es que es verdadera justicia, la está viendo también el justo no sé en qué moradas, separado de mí por la carne, pero unido conmigo en la luz de la misma justicia (*SESJ*, 35, 5, p. 393).

De este pasaje valga la pena resaltar cómo Agustín termina asociando esencialmente la verdad como luz con cierta idea de una única justicia universal. Esta justicia tendría que ver con las normas en las que se debe creer y que se deben seguir para poder transitar por el camino que lleva a la salvación.

LA VERDAD LIBERA Y LA VERDAD SE HACE

Si la redención tiene que ver con la comisión del pecado original que habría implicado un desajuste sistemático entre el principio vital, lo que anima o el alma, y el cuerpo, lo animado, pero también, con esa condena de muerte como castigo, entonces la vida orientada por la justicia tiene que estar ligada con la liberación de esa condición. Así, la justicia debe estar en capacidad de liberar al hombre de su pecado y de sus consecuencias. Pero como la justicia es la verdad, a la larga, es la misma verdad la que tiene ese carácter liberador. Por lo tanto, la verdad libera[12].

> [...] quien perservare hasta el fin, será salvo. *Y conoceréis la verdad* [...] que os está hablando. *Y la verdad os libertará* (*SESJ*, 41, 1, p. 64).

12 Comenta Tomás de Aquino: "*Liberar*, en este lugar, no comporta una eximición de alguna angustia, como suena en latín, sino que propiamente dice *hacer libre*. Y esto de tres cosas: porque la verdad de la enseñanza liberará del error de la falsedad: *Proverbios* (8, 7), 'mi garganta meditará la verdad y mis labios detestarán lo impío'; la verdad de la gracia liberará de la servidumbre del pecado: *Romanos* (8, 2), 'la ley del Espíritu de Vida en Cristo Jesús me liberará de la ley del pecado y de la muerte'; pero la verdad de la eternidad, en Cristo Jesús, nos liberará de la corrupción: *Romanos* (8, 21), 'La criatura misma será liberada de la servidumbre de la corrupción'" (2008, p. 170).

Y Agustín aclara en qué sentido se debe comprender *liberar*:

> Este verbo lo tomó el Señor de la palabra libertad, pues propiamente no significa otra cosa que os hará libres, del mismo modo que salva es hace salvo, y sana es hace sano, y enriquece quiere decir hace rico; así, libra quiere decir hace libre (*SESJ*, 41, 1, p. 64).

De esta manera, quien está en las tinieblas y ciego a la luz de la verdad, está asimismo en condición de algún tipo de esclavitud o servidumbre, la del pecado[13]. Esto hace suponer que la condición pecaminosa supone algún tipo de impedimento para poder obrar y querer sin obstáculos, es decir, que el pecado implica cierto tipo de limitación de la persona. Así, si la verdad libera, entonces se trata de algo que logra romper o superar esos impedimentos y limitaciones. Si se quiere, parece propio de la verdad un hacer, una actividad, que genera una nueva realidad, la de la persona libre de pecado. Agustín explica así las cadenas del pecado, por llamarlas de alguna forma:

> [...] el esclavo del pecado, ¿a dónde huirá? Consigo lo lleva adondequiera que vaya. La mala conciencia no puede huir de sí misma (*SESJ*, 41, 4, p. 67).

Como se puede ver, una primera manifestación de las limitaciones que genera el pecado tendría que ver con el hecho de la inevitabilidad de juzgarse uno a sí mismo como reo de culpa. El sujeto moral compulsivamente se autoconsideraría como delincuente en algún sentido, como infractor de la norma. Esto debe implicar zozobra y falta de paz interiores.

Pero el asunto tiene más aristas. La limitación de la libertad también puede implicar la imposibilidad práctica de poder querer lo debido, es decir, el hecho de verse impelido a querer lo que no se debe querer; a tener que seguir otra ley que se opone a la de la justicia misma. Este conflicto interno de quereres supondría precisamente una falta de libertad, en la medida en que la voluntad tendería a enfrentarse a sí misma, a no poder asumirse como una sino en cisión consigo misma.

13 "[...] todo aquel que comete [*facit*] pecado es esclavo del pecado" (*SESJ*, 41, 3, p. 66).

Por lo anterior, se va perfilando una idea de libertad que sólo en su versión más básica se puede identificar con la falta de cadenas, es decir, con el hecho de no ser esclavo de otro, de poder hacer lo que se quiera en general. Pero como se puede gozar de independencia y estar en pecado, en esta libertad de independencia externa no puede radicar la libertad en sentido propio. Así, se puede pensar que es más libre quien cumple con la ley, es decir, quien no delinque, que el que meramente no está bajo el dominio de otro. En efecto, el primero ajusta más su conducta a una idea de justicia o, si se quiere, peca en principio menos. Sin embargo, no necesariamente no delinquir manifiesta la libertad en su mayor grado, puesto que una persona puede cumplir con sus deberes externos pero estar en conflicto con sus apetitos internos. Por esto habría un grado superior de libertad en el sujeto que puede querer orientando todas sus apetencias a la justicia sin oposición interna. Comenta Agustín:

> Cuando el hombre empieza a no tener tales delitos [homicidio, adulterio, alguna inmundicia de fornicación, hurto, fraude, sacrilegio ...] [...], empieza a levantar la cabeza hacia la libertad; pero ésta es una libertad incoada, no es perfecta [...]. La carne, dice, tiene deseos contra el espíritu, y el espíritu los tiene contra la carne [...]. De una parte, libertad; de otra, esclavitud [...] (*SESJ*, 41, 10, p. 74).
> Tu voluntad será libre si es buena. Serás libre si fueres siervo: libre del pecado, siervo de la justicia [...] (*SESJ*, 41, 8, p. 72).

Como sea, con lo anterior no se habría llegado de por sí a la cumbre. A la larga, la verdad libera porque hace posible acceder a la vida, es decir, superar la muerte como condición propia de este mundo a raíz del pecado original.

> ¿cuándo será plena y perfecta libertad? Cuando no haya enemistad alguna, cuando sea destruida la muerte, que es el último enemigo (*SESJ*, 41, 12, p. 76).

Todo esto va suponiendo una suerte de camino de la libertad: de la ausencia de cadenas externas, de la independencia de cualquier señor

externo, a la de aquel que cumple con la ley; del que no delinque al que puede querer el bien sin constreñimiento externo, es decir, del que logra también la libertad interna, y, finalmente, del que logra dar el paso por su fe y conductas ajustadas al credo, de este mundo al otro rompiendo las cadenas del pecado original. Por lo anterior, parece claro a los ojos de Agustín que a la larga "de esta esclavitud sólo el Señor nos puede liberar" (*SESJ*, 41, 5, p. 68). Pero también una gran complacencia en el plegarse al deber por el deber mismo, que cualquier Kant envidiaría: "Me deleita la ley, me deleita lo que la ley ordena, me deleita la justicia misma" (*SESJ*, 41, 11, p. 75).

Recogiendo, la verdad no sólo se entiende como la condición de posibilidad de una determinada imagen de mundo en la que tiene por función guiar y dar sentido a la vida apoyada en cierta idea de la justicia, sino también como un factor práctico, como lo que va causando que se pueda ir concretando y realizando lo prometido. En efecto, la verdad no sólo ilumina, sino que libera. Sin embargo, parece que queda todavía otro espacio por considerar, el de la verdad que se hace:

> ¿Cómo es que algunos practicaron [*fecerunt*] la verdad y llegaron a la luz? Se ve en lo que sigue: el que practica [*facit*] la verdad viene a la luz para que se muestren sus obras, pues están hechas en Dios. ¿Cómo es que unos hicieron obras buenas y vinieron a la luz, esto es, a Cristo, y, por el contrario otros amaron las tinieblas? [...] El principio de las buenas obras es la confesión de las malas. Practicas [*facis*] la verdad y vienes a la luz. ¿Qué es practicar la verdad? No halagarte, ni acariciarte, ni adularte a ti mismo, ni decir que eres justo cuando eres inicuo. [...] quien hace la verdad reprende en sí sus malas obras; no se contempla, no se perdona, para que Dios le perdone (*SESJ*, 12, 13, p. 314 y ss.)[14].

14 Comenta Tomás de Aquino: "Todo quien actúa mal, esto es, persevera en lo malo, no se duele ni viene a la luz sino que la odia: no en tanto ella es manifestadora de la verdad sino en tanto que mediante ella se manifiesta el pecado del hombre. / [...] no viene a la luz para para que no se develen sus obras, pues ningún hombre que no quiere abandonar el mal quiere ser reprendido [...]. Aquí muestra lo mismo en cuanto a los buenos que hacen la verdad, esto es, obras buenas. Pues la verdad no sólo consiste en pensamiento y dichos sino también en hechos [...]. Pues hace la verdad aquel que no peca [...]" (2008, p. 123).

No es para nosotros de uso corriente la expresión "hacer la verdad", aunque se pueda decir sin inconveniente "hacer lo justo" o "hacer el bien". De alguna manera esto señala la distancia que puede haber entre nuestra comprensión corriente de la verdad y la que se va proponiendo en Agustín. En efecto, por lo general la verdad "se establece", es decir, se determina en función de la corrección de enunciados de descripciones de estados de cosas, de testimonios, etc. Si se quiere, se enmarca en consideraciones relacionadas principalmente con la validez de conocimiento. Pero por lo general no se la utiliza como una característica propia de cosas o como un objeto en sí mismo refiriéndose a algo que se pueda hacer o que sea el resultado de una acción. Obviamente, se puede hablar de un "Picasso verdadero" en el sentido de legítimo; o de un "amigo verdadero" con el significado de fiel, siempre presente, etc. No obstante, su "verdad" no se hace, sino que se demuestra o se certifica.

Ahora bien, este hacer la verdad puede entenderse por semejanza con el obrar que obedece al seguimiento de un plan. Si hay una labor de efectuar, y si lo que se va haciendo se juzga en función de su ajuste con lo planeado, entonces se puede decir que el plan se va haciendo, se va realizando. Pero si este plan es el de la realización de la redención, de la iluminación efectiva en medio de las tinieblas del pecado, se podría pensar que se está haciendo la verdad. Desde este punto de vista quien va haciendo la verdad va iluminando con su actuar en medio de las tinieblas. Así, no sólo se debería contar con el Sol-Cristo, diferente del de los maniqueos, y con las antorchas de los apóstoles, sino además con las lucecillas de las acciones justas y orientadas al bien de los creyentes fieles en general. Pero hacer la luz no puede significar nada distinto que venir a la luz de toda luz, es decir, acercarse a su fuente. Si se quiere, haciendo la verdad se avanza en el camino; camino que de por sí ya es la verdad misma. De esta manera se podría afirmar que quien hace la verdad la hace en Dios.

Como sea, el inicio del hacer de la verdad consistiría en la confesión de los pecados. Esto parece que debe ser así, ya que en un principio todo ser humano es pecador. Así, sólo con el reconocimiento de esa culpable condición y con la voluntad de ajustarse a la justicia, cabría la posibilidad de comenzar a obrar el bien, es decir, de dar inicio a que la verdad efectivamente libere de la esclavitud del pecado.

Por lo dicho, un hacer completamente efectivo de la verdad debe hacer llegar a la persona respectiva a una correspondiente presencia de la luz plena, de la verdad misma.

"YO SOY LA VERDAD"

No deja de ser llamativo que la verdad se identifique con una persona en particular, que ella misma enuncie de sí que la es, y que a la vez se trate de un Dios hombre[15]. El hecho de que la verdad ilumine puede dar algo de comprensión sobre el asunto. Así, la frase se podría parafrasear como "Yo soy el faro, el que tiene el conocimiento real sobre cómo son las cosas en general". Sin embargo, el asunto va más allá. La luz del faro se ilumina a sí misma como lugar al que se debe orientar la navegación de la vida, por decirlo así.

> Vi a la Verdad, digo la verdad, porque soy la verdad (*SESJ*, 42, 2, p. 80).

En efecto, la luz de la verdad no ilumina hacia otros rumbos. Por eso se asume también no sólo como "camino", sino también como "vida" ("Yo soy el camino, la verdad y la vida"[16]). Desde este punto de vista,

15 Valga la pena anexar una interpretación doctrinal cristiana: "'Jesús es la verdad' es ante todo una declaración de la misión que él tiene respecto a los hombres: revelarles al Padre y llevarlos a él, pero Jesús puede realizar esa misión porque él es en sí mismo 'la Verdad'" (Carrillo, 2010, p. 380).

16 Desde un punto de vista filológico, la identificación de Dios con la verdad a partir de la frase "Yo soy el camino, la verdad y la vida" debería suponer un análisis gramatical de la relación entre *camino*, *verdad* y *vida*. Esto sugeriría que la verdad y la vida están en función de aclarar la noción de *camino*, en la medida en que señalan su propósito, y que no se deben entender como conceptos aislables. Lo anterior según Fensham (1968): "Truth and live are to be understood as equivalent to way, but must be interpreted as purpose, *viz*. I am the way, my purpose is truth and live [...]. It seems to us that the solution of this problem [la del tipo de relación asociativa entre los conceptos] is not to be sought in the disconnection of every concept, *e. g.* by saying I am the way, I am the truth, I am the live [...]. It is thus impossible to fix the meaning of one concept, say 'way', without considering 'truth' and 'live'" (p. 85 y ss.). A algo semjante ya había llegado Tomás de Aquino: "[...] porque este camino no es distante del término sino conjunto, añade 'la verdad y la vida'; y así, Él es a la vez camino y término" (traducción: Santo Tomás de Aquino, *Comentario al*

"yo soy la verdad" significa algo así como el remedio para la redención, como la puerta junto con la llave para el tránsito adecuado al otro mundo, es decir, como "yo soy el libertador". Además, la primera persona indica que se trata de la unicidad, de la exclusividad de esa posibilidad de salvación: "yo soy la verdad" también refiere que no hay otras verdades, que ésta es única y particularizada en la persona insustituible de ese Dios. Finalmente, dado que esta verdad sólo ilumina y obra en función de la fe y el convencimiento completo en ciertas normas de conducta que consisten precisamente en creer en Cristo, en éste en cuanto verdad se encarna la justicia misma. "Yo soy la verdad" es asimismo "yo soy la justicia"[17].

Volviendo sobre Anselmo; cuando se dice al inicio del *De veritate I* que "creemos que Dios es la verdad", el análisis del comentario de Agustín al Evangelio de san Juan lleva a los siguientes criterios que deben enmarcar y condicionar su búsqueda de una definición de la verdad:

— La verdad debe tener un carácter práctico moral que prima sobre el epistemológico.

— La verdad tiene que estar ligada con una idea de justicia que no se puede entender por fuera de una concepción cristiana del mundo, de la creación, de la predestinación humana.

— La verdad no puede ser ajena a un obrar o a un hacer de lo debido.

— La verdad de lo justo se debe poder encontrar en todas las facetas de lo creado.

Evangelio según San Juan, Caps. 13 y 14, t. VII, Buenos Aires/Madrid: Edibesa, 2010, p. 141).

17 Un complemento teológico-epistemológico de Tomás de Aquino: "[...] la verdad conviene a él [a Cristo] por sí misma porque Él es la Palabra. En efecto, la verdad no es otra cosa más que la adecuación de la cosa al intelecto, lo cual ocurre cuando el intelecto concibe la cosa como es. [...] la Palabra de Dios es verdadera por sí misma, porque no es medida a partir de las cosas sino que las cosas son verdaderas en tanto acceden a la semejanza de Ella, de ahí es que la Palabra de Dios es la Verdad misma" (2010, p. 141).

LOS INSUMOS DEL *MONOLOGION*

En este texto no se encuentra propiamente una teoría de la verdad; aunque en diversos pasajes aparezcan indicaciones sobre este concepto. Y la principal para el interés de este trabajo es justamente la que menciona el mismo Anselmo en la exposición de la pregunta por abordar en su *De veritate*. Así, este numeral tratará de dar cuenta de esas líneas ampliando en lo posible su contenido con otros pasajes pertinentes del *Monologion*. Sin embargo, Anselmo también le dedica en este escrito una buena cantidad de páginas al problema de cómo explicar que Dios esté en todo tiempo y lugar. Y esto es importante resaltarlo, porque se trata, salvando las diferencias del caso, de un problema asociado con el básico del *De veritate*. Esto podría llevar a suponer, a título de hipótesis de lectura, que la solución que se alcanzó ahí al respecto también se puede entender como un insumo que condicionó su indagación en el *De veritate*.

LA VERDAD SIN FIN

A la identificación de Dios con la verdad, Anselmo no sólo llega con base en el credo, sino también por su reflexión teológico-filosófica. En el capítulo XVIII del *Monologion* se preocupa por demostrar que la esencia suprema no tiene ni principio ni fin, y uno de los argumentos principales tiene que ver justamente con el intento de asociar ciertas características de la verdad con atributos divinos. Dentro de este contexto se inscriben los siguientes argumentos:

> [...] que el que pueda hacerlo se represente por el pensamiento cuando ha comenzado a ser verdad, o cuando no era aún verdad que habría algo futuro, o cuando dejará de ser verdad, o cuando no será verdad que ha habido algo de pretérito. Y si ninguna de estas dos negaciones puede pensarse y si las dos afirmaciones no pueden ser verdaderas sin la verdad, es imposible siquiera pensar que la verdad tenga un principio o un fin (*M*, XVIII, p. 33, 10-15).

En una primera lectura se podría plantear que si hay tiempo, hay paso de lo futuro a lo pasado a través de un presente que continuamente

va dejando de ser. Así, no puede haber un tiempo en el que no haya ni pasado ni futuro. En efecto, algo así supondría la suspensión de la temporalidad misma. En estas condiciones normales, por llamarlas de alguna manera, parece claro que desde el tiempo no es posible pensar que no vaya a haber algo futuro. Por lo tanto, no puede haber un momento determinado en el tiempo en el que haya comenzado a ser verdadero que habrá algo futuro, porque esto implicaría que antes de ese momento no era verdadero que habría algo futuro, y esto no es posible. En consecuencia, serían falsas las proposiciones: "Desde ahora habrá algo futuro", y "Antes de ese ahora no iba a haber algo futuro". Si esto es así, entonces lo verdadero de la proposición "Habrá algo futuro" no puede tener un inicio en el tiempo, es decir, desde siempre fue verdadera[18].

Un análisis similar se puede hacer de la proposición "Hubo algo pretérito". En efecto, si hay tiempo, no es posible pensar que no haya habido algo que ya pasó. Por lo tanto, nunca podrá dejar de ser verdadero que haya habido algo pretérito. Por lo mismo tampoco podrá haber un momento en el que se pueda afirmar con verdad que desde ahora no habrá nada de pasado. De esta manera, lo verdadero de la proposición "Hubo algo pretérito" no puede tener un fin en el tiempo, es decir, será verdadera para siempre[19].

De esta manera, si suponemos que cuando hablamos de *lo verdadero* (*verum*), esta palabra refiere a la verdad (*veritas*) para poder tener sentido en general, entonces resulta que la entidad referida o supuesta por *lo verdadero* no puede tener ni principio ni fin. Luego es eterna desde esta consideración. Esto permitiría afirmar que lo verdadero de este par de proposiciones señala la existencia de una entidad que es la verdad eterna, es decir, de Dios. Sobre esto se volverá más adelante. En efecto, la relación entre lo verdadero y la verdad se puede entender como "de participación".

18 Külling (1984) lo explica así: "[...] es lässt sich wahrhaftig kein vergangener Augenblick denken, in welchen nicht die Möglichkeit bestand, dass etwas Zukünftiges eintreten wird" (p. 53).

19 En versión de Külling (1984): "[...] es lässt sich kein zukünftiger Augenblick denken, in welchen nicht die Möglichkeit eines vergangenen Etwas gedacht werden kann" (p. 53).

Cabe anotar meramente como inciso que este pasaje sería susceptible de otra interpretación. Si suponemos que el tiempo es parte de la creación, entonces en algún sentido tuvo que haber habido un tiempo inicial y habrá uno final, ya que la creación se supone como algo que ni ha existido desde siempre ni existirá para siempre. De esta manera, se podría pensar en alguna suerte de primer momento de toda la temporalidad, el tiempo inicial absoluto. Lo mismo se podría decir por el final, habría un tiempo absolutamente último. En consecuencia, antes del tiempo inicial absoluto no podría haber habido pasado alguno, y después del tiempo final último tampoco cabrá la posibilidad de ningún futuro. Desde este lado del asunto, sí habría un momento en el que es falso que ha habido algo pasado, como también uno en el que será falso que habrá algo futuro. Sin embargo, aun el mismo Anselmo podría contestar que esta circunstancia no refuta su argumento, dado que después y antes del tiempo no hay nada en absoluto, es decir, que no tiene sentido ni afirmar ni negar que pase o que no pase algo, que vaya a pasar o que no vaya a pasar. Sin pretender entrar en este espinoso asunto, se remite al *Monologion*, capítulo 19, donde puede haber algunas indicaciones de Anselmo al respecto.

Volviendo sobre el tema:

> Finalmente, si la verdad ha tenido un principio o debe tener un fin, antes de que comenzase a existir, era cierto que la verdad no existía; y cuando haya cesado de existir, será cierto que no existe más la verdad. Ahora bien, lo verdadero no puede existir sin la verdad; esta hubiera existido, por tanto, antes de la verdad, y la verdad continuaría existiendo aún después de que hubiera dejado de existir, conclusión absurda y contradictoria. [La verdad] no puede estar limitada ni por un principio ni por un fin. La misma consecuencia se aplica a la naturaleza suprema, puesto que ella es también la suprema verdad (*M*, XVIII, p. 33, 15-23).

Por este lado, Anselmo propone, a su manera, una línea de argumentación por reducción al absurdo: parte de suponer que la verdad tiene principio y fin. De esta manera, habría que pensar un momento en el que la verdad no existía y otro en el que no existirá.

Este tratamiento de la verdad presenta una variación frente al caso anteriormente referido. Acá no se está hablando primeramente de lo verdadero (*verum/hoc verum*) para pasar a la consideración de la verdad (*veritas*), sino de la entidad "la verdad" y de cómo se podría ver afectada por circunstancias en las que se podría hablar de esta en términos de lo verdadero o falso en ella.

Como sea, si la verdad tiene un principio y un fin, entonces será verdadero que la verdad no existía antes de que existiese, y será verdadero que no existirá después de que no exista. Esto lleva a un absurdo. En efecto, tocaría terminar suponiendo que por la verdad es verdadero que la verdad no es ni antes de que comience a existir ni después de que deje de ser. Así, parece que la verdad es y no es.

Como es de esperar, Anselmo resuelve la contradicción por el lado de la negación del supuesto de que la verdad tenga un inicio y un fin. El principio según el cual "lo verdadero no puede existir sin la verdad" no se cuestiona en absoluto. Y esto invita a profundizar un poco en este asunto.

> Es cierto y evidente para todo el que quiere prestar atención que todos los objetos entre los cuales existe una relación de más y menos, o de igualdad, son tales en virtud de una cosa que no es diferente, sino la misma para todos, sin que importe al caso el que ésta se halle en ellos en proporción igual o desigual (*M*, I, p. 14, 9-13).

Se podría pensar que Anselmo meramente está afirmando que cuando se comparan cosas entre sí se lo hace con base en algo, es decir, que no es posible comparar sin algún tipo de criterio de comparación. Y hasta acá el asunto se ajusta a una comprensión habitual. Sin embargo, su planteamiento va más allá. El criterio de comparación se entiende, por un lado, como algo que en algún sentido es; por el otro, como algo que de alguna manera genera o causa que los objetos sujetos a comparación puedan ser tales en función del criterio. Comenzando por lo segundo, que parece dar cuenta de lo primero: se tiene una serie de objetos blancos, por poner algún ejemplo. Unos resultan más o menos blancos que otros; en alguno se puede establecer lo mínimo de blanco, en otro lo máximo, etc. Lo que los hace

comparables es alguna muestra de blanco. Según Anselmo, esta muestra de blanco o se considera blanca a partir de otro referente o tiene que ser blanca por sí. Si se da lo primero, entonces a la larga se debe incluir en el grupo de las cosas blancas susceptibles de comparación entre sí. Si lo segundo, entonces tiene que ser la muestra de blanco de toda muestra de blanco, de cualquier cosa que se pueda entender blanca como tal. Así, si no se contara con ella, nada podría ser blanco en general, es decir, no se le podría atribuir esa cualidad. En consecuencia, de alguna manera ese modelo último de lo blanco hace que lo blanco de todas las cosas blancas que lo son en mayor o en menor grado sea tal. Por ende, si hay cosas blancas comparables entre sí, entonces tiene que haber algo blanco, la propiedad de la blancura, que es blanca de por sí y por la cual todas las cosas blancas son tales.

Lo que pasa con la blancura sucede con cualquier otra propiedad, por ejemplo, con la justicia:

> [...] todas las cosas que se dicen justas las unas en relación a las otras, que sean más o menos igualmente justas, no pueden ser concebidas como justas más que por la justicia, que no puede ser distinta en los diversos objetos (*M*, I, p. 14, 13-15).

O con el bien:

> [...] como es cierto que todas las cosas buenas, comparadas entre sí, lo son igual o desigualmente, es menester que sean buenas por algo que se concibe como idéntico en todas (*M*, I, p. 14, 15-17).

Ahora bien, bajo el supuesto de que todas las cosas que sean comparables por una misma propiedad supongan la existencia de esa propiedad por sí, resultan ciertas características de lo que es de por sí frente a lo que no lo es.

Por un lado, se puede hablar de una relación de dependencia: lo que no es de por sí determinada cosa a la larga depende en su ser de eso de lo que sí lo es de por sí, y esto se lo puede llamar en términos generales "relación de participación". Además, en la comparación de la propiedad del caso, siempre se manifestará en un menor grado

relativo en lo que participa de ella frente a lo que no. Así, lo participante es por principio inferior en ese respecto. Por lo mismo, lo que la tenga de por sí es superior frente a todos los que participen de esta misma. Pero no sólo esto, en él se dará la perfección en el sentido de la manifestación más lograda posible de la propiedad del caso. Finalmente, necesariamente todos los que participen de ella dependerán de aquello en lo que se concreta por sí, y presentarán de manera universal lo que es esencial a ese prototipo.

> ¿quién podría dudar que aquello por lo cual es bueno todo lo que es bueno no sea un gran bien? Este bien es bueno por sí mismo, puesto que todo bien viene por él. Síguese que todos los otros bienes proceden de otro que ellos, y que él sólo es por sí mismo (*M*, I, p. 15, 4-7).

Ahora bien, si se supone que puede haber algo así como una gradación en el grado de ser o una identidad en el hecho de que haya muchas cosas que son y que existen, se podría aplicar un razonamiento semejante al de la blancura o la justicia, aunque con implicaciones diferentes. En efecto, si presenta más grado de ser algo que existe no sólo en la imaginación sino también en la realidad, o si es más ser el que fuera de ser sensible es asimismo racional, entonces debe haber una entidad que sea el ser y la existencia por sí mismas de la que participen todas las otras, de alguna manera, para poder ser y existir. Esta sería una vía de demostración de lo divino, que no sólo anticipa la del argumento ontológico del *Proslogion*, sino que permitiría plantear un ser sumo en el que se concreta la condición de posibilidad de todo ser y existencia, y en el que se da todo aquello que se considere perfección en grado sumo y en unidad.

> El que duda de que el caballo no es por su naturaleza superior a la madera, y el hombre al caballo, no sería digno de ser llamado hombre. Por consiguiente, así como no se puede negar que entre las diversas naturalezas hay algunas mejores que otras, así la razón nos obliga a deducir que hay una tan superior a las otras, que no la hay mayor [...]. Hay, pues, una naturaleza superior a todo lo creado, y esto no puede ocurrir sin que exista por sí misma y sin

> que todo lo demás que existe haya recibido de ella su existencia [...] (*M*, IV, p. 17, 1-10).

Y este argumento permite, de nuevo, caracterizar a Dios con la verdad. En efecto, si en esta entidad se dan todas las cosas que son de alguna manera en grado sumo y, si lo verdadero es algo, entonces la suma verdad se debe dar en Dios.

> Es evidente [...] que todo lo que ella es de bueno [la naturaleza suprema] lo es en sumo grado. Es, pues, la suprema esencia, la vida suprema, la suprema razón, la salvación, la suprema justicia, sabiduría, verdad [...] (*M*, XVI, p. 31, 2-5).

De esta forma, si hay cosas de las que se puede decir que son verdaderas en algún respecto, lo verdadero que haya en ellas supone su referencia a la verdad. La relación entre la multiplicidad de posibles cosas verdaderas y la verdad sería de participación. Por lo tanto, la verdad sería la causa última de todo lo verdadero. Las cosas verdaderas son tales en la medida en que participen de la verdad. En consecuencia no se puede dar algo verdadero sin presuponer la existencia de la verdad. Esto explicaría por qué afirma Anselmo "lo verdadero no puede existir sin la verdad".

Volviendo sobre el tema inicial: por dos vías relacionadas con un análisis de la verdad, trata Anselmo de demostrar que existe una sustancia suma que no está sujeta ni a principio ni a fin. Estos caminos suponen la aplicación de un principio de participación que implica que cualquier cosa que se considere verdadera en últimas presupone la aceptación de la existencia de la verdad por sí. Así, no sólo quedaría demostrada la existencia de un Dios que es la vez la verdad, sino también la de una verdad sin principio ni fin que es el fundamento de cualquier cosa que se considere verdadera.

DIOS, EL ESPACIO Y EL TIEMPO

Pero también queda este problema: resulta claro que la creación no podría subsistir sin su Dios, en la medida en que está en relación de completa dependencia frente a su ser y su existir —si se quiere, porque

teológicamente hablando, fue credo de la nada—. Pero entonces cabe preguntarse cómo se da este dios en la realidad:

> Aunque ya hemos establecido que esta naturaleza creadora lo penetra todo, que está en todo lugar y en todas las cosas, aunque del hecho de que no ha tenido principio ni tendrá fin se siga que ha existido siempre, [...] sin embargo, el más ligero murmullo de la menor contradicción me fuerza a investigar [...] dónde y cuándo existe (*M*, XX, p. 35, 7-11).

Como ya se mencionó, el *De veritate I* parece una suerte de eco del *Monologion* XVIII-XXIV. Pero también se podría pensar que precisamente es un nuevo intento por retomar y ampliar una serie de problemas que no habrían quedado del todo resueltos, a lo mejor, los murmullos de contradicciones no se silenciaron completamente.

El método de análisis que sigue Anselmo en su argumentación consiste, primero, en definir todas las posibles maneras en las que Dios podría estar en el tiempo y en el espacio; segundo, estudiarlas una a una teniendo en cuenta si la posibilidad del caso hace o no justicia a la naturaleza divina, es decir, si va en contra o no de lo que se considera y piensa que es este dios. Así, en tercer lugar, se van descartando las posibilidades, reduciendo el ámbito de consideración a una sola alternativa. Ésta se trata de presentar como la más razonable con base en una serie de advertencias y condicionamientos.

Las alternativas básicas son las siguientes (*M*, XX, p. 243, 13):

A. Dios se da siempre y en todas partes.
B. Dios se da solamente en algún lugar y momento determinados.
C. Dios no se da en ningún momento ni lugar.

El texto latino se pregunta si Dios "es" (*est*) en el tiempo y en el espacio. La expresión se puede traducir por si Dios está o existe en el espacio/tiempo. Anselmo parece estar preguntándose si efectivamente Dios está, hace parte y comparte espacio y tiempo con los seres de la creación. La indagación puede ser muy relevante para ampliar la idea de participación en la medida en que puede ayudar a concretar

cómo se da en concreto la relación entre el ser que es y existe por sí y lo que no es y no existe por sí.

La alternativa C se descarta inmediatamente. En efecto, "¿qué mayor contradicción puede haber que el afirmar que el ser y la verdad supremas no existan en ninguna parte y nunca?" (*M*, XX, p. 35, 14-15).

Claramente esta afirmación se tiene que recoger como insumo para el planteamiento del problema básico del *De veritate*, en el sentido de que tiene que ser posible que de alguna manera la verdad suprema, que es Dios, esté en todas aquellas cosas de las que se dice que son verdaderas.

Así el análisis se vuelca sobre la alternativa B. En este caso se tendría que suponer que sólo podría ser y existir aquello en lo que Dios se da y cuando se da, ya que se parte del supuesto de que Dios sólo está en ciertos momentos y lugares determinados. Luego no está en todos. Por lo tanto, en los que no está, no puede haber nada. Sin embargo, esto llevaría a pensar en que existen y se dan lugares y momentos en los que nada existe frente a aquellos en los que sí. Es decir, a diferenciar entre tiempos y espacios sin Dios y otros con él. Pero esto resulta imposible. Si Dios es lo que da la existencia a cualquier esencia con su presencia, también al espacio y al tiempo. Luego no puede haber lugares y espacios que sean o que existan sin Dios. También se descarta la posibilidad de que Dios esté en determinado lugar y espacio, pero que su poder irradie sobre otros en los que no está, dado que no es posible diferenciar entre la esencia suprema y su poder (*M*, XX, p. 35, 28 - p. 36, 2). En consecuencia, la respuesta se tiene que centrar en la alternativa A.

Ahora bien, esta posibilidad se desglosa en varias subalternativas:

Aa. Una parte de la sustancia suprema está en todo tiempo y espacio, y la otra en ninguno.
Ab. La sustancia suprema está toda entera en todo tiempo y espacio.

La posibilidad Aa se descarta en la medida en que implicaría que la sustancia suprema se puede dividir en algún sentido en partes. En efecto, parte de ella estaría en el espacio/tiempo, la otra en la eternidad. Así, se podría cuestionar la absoluta unidad divina. De ahí, que el frente se reduzca a pensar la viabilidad de explicar que esté "por doquiera y siempre toda entera" (*M*, XXI, p. 36, 9-10).

Esta condición también se va a mantener en el análisis del *De veritate*. En efecto, no se considerará razonable hablar de la verdad como algo parcializable, lo mismo que la justicia. La verdad y la justicia deben ser una en cuanto unidad absoluta.

Y acá caben dos posibilidades:

Ab1 "O está entera en todo tiempo y lugar y por partes en cada ser individual".

Ab2 "O está entera también en cada objeto particular" (*M*, XXI, p. 36, 10-12).

La posibilidad Ab1 se descarta en la medida en que implica que Dios se tendría que dividir en tantas partes cuantos objetos haya en todo espacio y tiempo. Ya que esto va contra la perfección divina que se manifiesta en completa unidad, como ya se aludió, esta vía no es una opción. En efecto, se rechaza la idea de un Dios compuesto o divisible de cualquier manera.

Ahora bien, frente a Ab2 se abren dos nuevos caminos de indagación. En efecto, si no se divide en los diferentes lugares ni en los diferentes tiempos, sino que está completa en cada momento y en cada espacio, se puede preguntar si esto la hace a la vez o sucesivamente, es decir, en el mismo o en diversos tiempos. Y acá Anselmo propone separar las líneas de indagación, una para el tiempo y otra para el espacio. Esto da las siguientes posibilidades:

Ab2, I La naturaleza suprema puede estar entera en cada lugar al mismo tiempo.

Ab2, II La naturaleza suprema puede estar entera en cada lugar en tiempos diversos.

Ab2, III La naturaleza suprema puede estar entera en cada tiempo a la vez.

Ab2, IV La naturaleza suprema puede estar entera en cada tiempo en tiempos diversos.

Sobre Ab2, I: "Si está entera en cada lugar al mismo tiempo, está entera tantas veces distintas cuantos lugares hay" (*M*, XXI, p. 36, 24-25). Y esto lleva a una multiplicación de la esencia suprema. En efecto, se

tendrían tantos dioses supremos cuantos lugares particulares haya que se puedan determinar por la existencia de seres individuales, lo que no es aceptable. Tampoco se podría asumir como viable que algo esté entero completamente en un determinado lugar, pero que a la vez esté entero en otro. Porque por este lado se tendría que suponer que está a la vez entero pero no completo, ya que algo que es él mismo está en otra parte. En consecuencia esta alternativa se descarta.

Esta conclusión se mantiene como insumo para el *De veritate*: la explicación de cómo se debe entender que Dios en cuanto verdad esté en todas aquellas cosas de las que se dice que en ellas hay verdad no puede llevar a una proliferación de múltiples verdades todas absolutas o, si se quiere, a una suerte de relativismo medieval.

Sobre Ab2, II: "Pero si está entera en tiempos diversos en cada lugar, cuando está en uno, no hay en los otros ni bondad ni esencia, puesto que nada en absoluto existe sin ella" (*M*, XXI, p. 37, 8-10). La única manera de tratar de hacer razonable esta alternativa consistiría en plantear que la creación se reduce a un único objeto ubicable en un único espacio que, al dejar de ser, dé lugar a otro en otro espacio y en el tiempo inmediatamente posterior. Por otro lado, para Anselmo es claro que los lugares y los momentos son algo; en consecuencia, no tiene sentido la alternativa misma, ya que parece implicar espacios y tiempos vacíos que podrían existir sin la presencia de Dios.

La conclusión parcial indica que el ser de Dios en la creación no se debe entender en términos de ocupación de lugares, ni a la vez, ni en tiempos diversos. Así, la presencia divina no se debe asumir como ningún tipo de ocupación locativa, lo que deja abierta la pregunta acerca de qué puede querer decir *en* cuando se afirma que la verdad se da "*en* muchas cosas", etc. Como sea, por ahora la indagación se vuelca sobre la presencia temporal de Dios.

Primero aborda Ab2, III, es decir, si la naturaleza suprema puede estar entera en cada tiempo a la vez. Para Anselmo, como para Agustín, los tiempos básicos son tres: el pasado, el presente y el futuro. Y estos constituyen sus partes principales, por llamarlas así. La relación entre ellas es de exclusión: lo pasado no es ni presente ni futuro, lo presente no es ni pasado ni futuro, y lo futuro no es ni presente ni pasado. Así cuando algo es en un determinado tiempo, no puede ser lo mismo en los otros tiempos en idéntico sentido. Por otro lado, los

seres que perviven en el tiempo necesariamente están sujetos al cambio y a la duración. La consolidación de un pasado, de una memoria, de la superación de un estado supone que hubo cosas presentes que ya no lo son más, que están viniendo nuevas y que habrá otras por venir. Así, no parece tener mayor sentido, en general, tratar de hablar de mantenerse entero simultáneamente pero en tiempos diversos, ya que se contradice la idea misma de tiempo: "Pero ¿cómo puede encontrarse enteramente un ser en cada tiempo a la vez, si estos tiempos no tienen una existencia simultánea?" (*M*, XXI, p. 36, 17-19).

En consecuencia, queda por analizar si la esencia suprema puede existir entera en cada tiempo pero en tiempos diferentes (Ab2, IV). La alternativa sería pensar que a la verdad suprema le puede pasar algo así como lo que le sucede al ser humano que, en algún sentido, es el mismo a lo largo del tiempo:

> Si está enteramente en cada tiempo, pero separada y de una manera distinta, como un hombre que puede estar entero ayer, entero hoy, entero mañana, se puede decir con exactitud que ella ha estado y estará (*M*, XXI, p. 36, 19-21).

Pero si esto es así, entonces se ha de dividir la eternidad divina en los tiempos básicos, es decir, en pasado, presente y futuro. En consecuencia no podría existir toda a la vez. Por otro lado estaría sujeta a cambio. Así, esta alternativa se descarta completamente, ya que contradice concepciones principales de la esencia divina:

> ¿Cómo subsistirá entonces el principio [...], a saber que esta naturaleza suprema no está compuesta, que es soberanamente simple e inmutable, si ella es diferente en tiempos diversos, si tiene partes que se suceden en la duración [...]? (*M*, XXI, p. 38, 4-7).

Lo anterior lleva a una conclusión general poco esperanzadora: ya que todas las alternativas de explicar el darse de Dios en el espacio y en el tiempo parecen fallidas, entonces parece imponerse que "no está, pues, en ningún lugar ni tiempo" ("In nullo igitur loco vel tempore, id est nusquam et nunquam est.") (*M*, XXI, p. 38, 23-24).

Pero esto no se puede considerar como una solución aceptable, en efecto:

> [...] como no se puede dudar [...] que no solamente existe por sí misma sin principio ni fin [la suprema esencia], sino también que sin ella no hay nada ni en el espacio ni en el tiempo, es necesario concluir que está por doquiera y siempre (*M*, XXI, p. 38, 24-27).

Y de esta manera se llega a un nuevo enfoque para la solución del problema. La presencia divina en la creación no se debe concebir a partir de categorías propias del espacio y del tiempo, ya que esto implicaría terminar cuestionando la eternidad divina o su simplicidad y unicidad. Si este dios se da en el espacio o termina dividiéndose o termina multiplicándose, o bien se tiene que suponer que no es la condición de posibilidad de todo ser y existencia, o bien que la realidad no consta de cosas diferentes en distintos lugares. Por el lado del tiempo, implicaría la temporalización de lo divino y, en consecuencia, tenerlo que asumir como un ser sujeto a cambios, que no es absolutamente completo en sí mismo, que es susceptible de división temporal. Para el análisis de la verdad, estas consecuencias son de peso, ya que también señalan, en términos generales, que la verdad suprema no se puede dar en las cosas en las que se dice que se da, a partir de consideraciones espacio-temporales. La verdad suprema tiene que estar presente de alguna manera en todo lo verdadero, ya que éste no se puede dar sin participar de la verdad, pero no de tal manera que suponga que la verdad suprema se divida, se multiplique, no sea una y la misma siempre, etc.

Anselmo propone como posibilidad de solución que cuando se dice que algo está en el espacio, se da a entender que ese algo está circunscrito y encerrado por ese espacio en el que se da. Así, es necesario para poder hablar de ubicación espacial que lo que se ubica en determinado lugar tenga límites. Algo semejante se puede decir por el lado del tiempo. Si algo se da en determinado tiempo, entonces comienza a ser y termina de ser mientras se da en ese tiempo. Por esto, tiene que ser susceptible de tener duración. En consecuencia, lo que no dura o lo que no es limitable en términos de duración no puede ubicarse en el tiempo en general.

Estas consideraciones llevan al planteamiento de que hay una ley del espacio/tiempo: "[...] el mismo todo no puede estar a la vez en lugares o tiempos diversos" (*M*, XXII, p. 39, 11-12).

En efecto, si para poder estar en un lugar o tiempo hay que estar circunscrito por el lugar del caso, o estar sujeto a la limitación de cierta duración, entonces no resulta posible estar en varios lugares o tiempos a la vez. Si se estuviese en muchos a la vez, no se estaría en ninguno. Y si no se está en ninguno, no se está en general. Si se está en muchos tiempos a la vez, se tiene que ser presente y no presente, pasado y no pasado, futuro y no futuro. Tampoco por este lado se podría ser algo en el tiempo en general.

Ahora bien, esta ley del espacio y del tiempo aplica para objetos que en general sean susceptibles de limitación espacio-temporal, es decir, que de ella se puede desprender un corolario: "[...] esta conclusión [la ley] no se aplica necesariamente a que son de una naturaleza distinta" (*M*, XXII, p. 39, 13).

De esta manera, ya que se ha demostrado que la divina esencia no tiene ni principio ni fin a partir de su identificación con la verdad, entonces parece claro que no es susceptible en general de limitación en el espacio ni en el tiempo. En efecto, no tendría ni un inicio ni un fin en el tiempo, ni se deja circunscribir a espacios determinados, ya que es y existe incondicionadamente. Por consiguiente: "[...] el ser al que el lugar y el espacio no imponen límites no tiene realmente ni tiempo ni lugar" (*M*, XXII, p. 39, 17-19).

Pero si no tiene ni tiempo ni lugar, entonces no se le puede aplicar la ley del espacio/tiempo: "En cuanto a lo que no tiene ni lugar ni tiempo, es cierto que no está sometido a la luz del espacio y del tiempo" (*M*, XXII, p. 39, 21-23).

Así, si la suprema esencia no está sometida a esta regulación, no puede generar contradicción afirmar que Dios está por doquier y siempre, aunque no esté de ninguna manera en el espacio y en el tiempo. Ahora bien, este tipo de conclusión en todo caso deja abierta la pregunta acerca de cómo se puede comprender que algo que no puede estar de ninguna manera en todo espacio y en todo tiempo, esté en todo caso por doquier y siempre.

Y esto lleva a tratar de enfrentar el problema asumiendo ciertos cambios de uso de las expresiones que permiten decir que Dios está "en" algún lugar o tiempo:

> Y si alguna vez se dice de la esencia suprema que está en un lugar o en el tiempo, aunque al hablar de ella se empleen, a causa del uso, términos que no convienen más que a la naturaleza del tiempo y del espacio, deben entenderse, sin embargo, de modo muy distinto, a causa de la diferencia real de las cosas (*M*, XXII, p. 40, 26-29).

Así las cosas, tocaría buscar alguna forma de comprensión que dé a entender que la sustancia suprema está en todas las cosas, pero no espacio-temporalmente hablando. Es decir, que aunque está en el espacio y en el tiempo, no está contenida por ellos. Y esto lleva a la postulación de dos alternativas: Dios, más que estar "en" las cosas, está "con" ellas; más que "ser" en el espacio o en el tiempo, "hace presencia" en ellos. En palabras de Anselmo:

> Estas expresiones ["la divina esencia está en determinado lugar o tiempo"], en efecto, pueden ser entendidas en dos sentidos distintos; expresan: 1., o que las cosas están presentes en el lugar y en el tiempo: 2., o que están contenidas por uno y otro. Pero cuando se habla de la suprema esencia, uno solo de estos sentidos es el verdadero, es el que expresa la presencia [...]. Por eso sería más exacto decir, si el uso lo permitiese, que existe con el tiempo y el espacio, mejor que decir que existe en el tiempo y el espacio (*M*, XXII, p. 40, 29 - p. 41, 2).

LAS CONDICIONES DE LA DEFINICIÓN DE LA VERDAD

Las diferentes dimensiones del problema —"creemos que Dios es la verdad", "la verdad está en muchas cosas" y "la verdad no tiene ni principio ni fin"— no sólo dan lugar a la pregunta por la definición de la verdad, sino que condicionan de diversa manera la respuesta que se pueda llegar a considerar como correcta.

Frente a la primera dimensión, valga la pena resaltar que no interesa llegar a una definición de la verdad que sea ajena al credo, es decir, al cristianismo tal como lo pudo haber entendido Anselmo. Una definición laica de verdad, aunque puede ser correcta para ámbitos científicos, si no da cuenta de lo que en el credo se asume como tal, sencillamente no interesa.

Ahora bien, esta verdad, si se quiere religiosa, supone ver el mundo en general como algo orientado a la salvación del ser humano. Es un mundo que, en principio, está en tinieblas, pero que de alguna manera puede ser iluminado por la luz de la verdad que es el mismo Cristo. El seguimiento de esa luz da la posibilidad de redención, la que no es posible sino por medio de un actuar justo. Así, la verdad del credo necesariamente tiene que estar asociada con una idea de justicia que, en el fondo, afecta la voluntad y las conductas del ser humano y que tiene que encontrar su referente último en la voluntad de Dios. Esto puede explicar que Anselmo necesariamente haya tratado de encontrar en su búsqueda de la verdad un deber ser en todas aquellas cosas en las que se dice que hay verdad.

Pero no puede haber un deber ser, sin un hacer, sin un respectivo actuar. Y esto es algo claro desde la verdad religiosa: en la medida en que se vaya dando un actuar justo, la redención se debe poder ir realizando en algún sentido. Por lo tanto, debe irse dando una liberación de la condición pecaminosa. Así, la verdad tiene que tener un carácter liberador. Pero esto no es posible a no ser que se la considere desde un punto de vista fundamentalmente práctico y ligado con el hacer. Una definición acertada de la verdad tiene que apoyarse no sólo en el deber ser de las cosas de las que se dice que en ellas se da la verdad, sino que tiene que también resaltar cuál es el tipo de hacer de esas cosas que se puede llegar a considerar como justo o no.

Pero el lado del credo es solo un lado del asunto. Lo que se recoge del *Monologion* permite enfocar aún más la cuestión. En la medida en que se identifique a Dios con la verdad, también se tiene que entender que ésta no puede tener ni principio ni fin. En consecuencia, la definición buscada debe lograr explicar acertadamente cómo es que lo que no tiene ni principio ni fin puede darse en lo que sí lo tiene, es decir, en todas esas cosas de la creación que son susceptibles de considerarse como verdaderas en algún sentido. Ahora bien, acá prima el insumo de la reflexión teológico-filosófica, es decir, no los contenidos de la creencia como tal, por ejemplo, los que se desprenden del Evangelio según san Juan, sino los de la "sola razón", como diría el mismo Anselmo.

Y desde este ángulo parece claro que la indagación por la verdad se da en el marco de la adopción de un principio general de participación: no se puede dar lo verdadero sin la verdad. De alguna manera,

hay la verdad que es por sí y las otras, las que no lo son; la una termina siendo la causa de las otras. Así las cosas, si la verdad tiene que ver con la justicia, lo justo que se logre encontrar en todas aquellas cosas de las que se dice que son verdaderas debe poder entenderse como participando de alguna noción de justicia por sí misma. Pero no sólo esto. El estudio acerca de cómo se puede dar Dios en cuanto verdad infinita en el espacio y en el tiempo supone que la definición de la verdad no se puede llegar a entender en términos de algo que esté de alguna manera contenido en el espacio o en el tiempo. La verdad que se busca no puede ser susceptible ni de limitación espacial ni de duración. No se debe poder dividir ni multiplicar: debe ser única y totalmente completa en sí misma. Por lo ya dicho, si la verdad va a tener que ver con la justicia, lo mismo se debe poder llegar a decir de este concepto.

Como sea, de esta parte del *Monologion* también queda sentado que no es tan obvio cómo Dios está siempre por doquiera en su creación. La idea de que se trata de un ser omnipresente "con" todo lo que es y existe en todo espacio y lugar, todavía da motivación para aclarar la relación. En el *De veritate*, el asunto terminará reduciéndose al estudio de la relación entre el hacer justo o injusto de todas aquellas cosas en las que se puede decir que hay verdad en ellas, frente a una justicia eterna que a la larga manifiesta la voluntad de Dios.

Finalmente, una noción de la verdad adecuada debe poder dar cuenta de todos aquellos casos en los que razonablemente se supone que puede llegar a encontrarse la verdad. Y a esto se dedica el *De veritate* inmediatamente termina de presentar el problema en su capítulo primero. Sin entrar en la diversidad de casos que aborda Anselmo, valga la pena resaltar, de esta parte de la estructuración de la pregunta, que la definición que se busca no puede en principio desconocer cuál es el uso habitual y corriente que se hace de la expresión. Así, aunque pueda llegar a proponer modificaciones, en principio, ese concepto buscado no tiene como fin fundar un nuevo lenguaje o una forma completamente diferente de pensar. Por el contrario, se orienta más a tratar de rescatar y mantener las características propias de lo que por lo general se considera que es verdadero (las proposiciones, las voluntades, las acciones, etc.) tratando de hacerlo compatible con lo que resulta del credo y de las consideraciones filosófico-teológicas.

SANCTI ANSELMI, DE VERITATE*

EDICIÓN DE FRANCISCUS SALESIUS SCHMITT

El texto latino del *Tratado sobre la verdad* en el que se basó la presente traducción fue tomado de la edición crítica de F. S. Schmitt: Anselmus Cantuariensis, "De veritate". En: *Opera omnia*, vol. 1 (ed. Franciscus Salesius Schmitt). Edinburgo: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1938-1946, pp. 168-199. La obra se encuentra disponible en acceso abierto en https://archive.org/details/sanselmicantuari01anse. El texto latino incluido a continuación (en las páginas pares) y los números de página añadidos en los márgenes corresponden a dicha edición.

* Notas de Andrea Lozano-Vásquez y de Nicolás Vaughan.

DE VERITATE
TRATADO SOBRE LA VERDAD

PRAEFATIO

173 Tres tractatus pertinentes ad studium sacrae scripturae quondam feci diversis temporibus, consimiles in hoc quia facti sunt per interrogationem et responsionem, et persona interrogantis nomine notatur 'discipuli', respondentis vero nomine 'magistri'. Quartum enim quem simili modo edidi, non inutilem ut puto introducendis ad dialecticam, cuius initium est *De grammatico*: quoniam ad diversum ab his tribus studium pertinet, istis nolo conumerare.

Unus horum trium est *De veritate*: quid scilicet sit veritas, et in quibus rebus soleat dici; et quid sit iustitia. Alius vero *De libertate arbitrii*: quid sit, et utrum eam semper habeat homo, et quot sint eius diversitates in habendo vel non habendo rectitudinem voluntatis, ad quam servandam est data creaturae rationali. In quo naturalem tantum fortitudinem voluntatis ad servandam acceptam rectitudinem, non quomodo necessarium ad hoc ipsum illi sit ut gratia subsequatur ostendi. Tertius autem est de quaestione qua quaeritur, quid peccavit diabolus quia non stetit in veritate, cum deus non dederit ei perseverantiam, quam nisi eo dante habere non potuit; quoniam si deus dedisset ille habuisset, sicut boni angeli illam habuerunt quia deus illis dedit. Quem tractatum, quamvis ibi de confirmatione bonorum ange-
174 lorum dixerim, *De casu diaboli* titulavi: quoniam illud contingens fuit quod dixi de bonis angelis, quod autem scripsi de malis ex proposito fuit quaestionis.

Qui videlicet tractatus quamvis nulla continuatione dictaminis cohaereant, materia tamen eorum et similitudo disputationis exigit, ut simul eo quo illos commemoravi ordine conscribantur. Licet itaque a quibusdam festinantibus alio sint ordine transcripti, antequam perfecti essent: sic tamen eos ut hic posui volo ordinari.

PRÓLOGO

Anteriormente, en distintos momentos, hice tres tratados concernientes al estudio de las Sagradas Escrituras, similares en que fueron hechos mediante pregunta y respuesta, y en que el papel del que interroga se designa con el nombre *discípulo* y del que responde con el nombre *maestro*. De hecho, publiqué un cuarto que redacté en forma similar, no inútil, según pienso, para los que se han de iniciar en la dialéctica, cuyo comienzo es "Sobre el gramático". Puesto que concierne a un interés distinto al de estos tres, no quiero contarlo entre ellos.

El primero de los tres trata sobre la verdad, a saber: qué es la verdad y en qué cosas suele decirse, y qué es la justicia. Por otro lado, el segundo trata sobre la libertad del albedrío: qué es y si el hombre siempre la tiene, y cuántas variedades hay al tener o no tener la rectitud de la voluntad, que fue dada a la criatura racional para conservarla. En este mostré tan sólo la fortaleza natural de la voluntad [necesaria] para conservar la rectitud recibida, pero no cómo es necesario para esto que la gracia la acompañe. Por otro lado, el tercer [tratado] es sobre la cuestión en la que se indaga en qué pecó el diablo, ya que no se mantuvo en la verdad, dado que Dios no le dio la perseverancia, que no pudo tener sin que Dios se la hubiera dado. Puesto que si Dios se la hubiera dado, él la habría tenido, así como los ángeles buenos la tuvieron porque Dios se la dio. Aunque ahí haya hablado de la confirmación de los ángeles buenos, titulé el tratado *Sobre la caída del demonio*, puesto que lo que dije sobre los ángeles buenos fue circunstancial, mientras que lo que escribí sobre los malos fue deliberadamente sobre la cuestión.

Éstos, a saber, los tratados, aunque no estén vinculados por ninguna continuidad en la redacción, sin embargo su materia y la similitud de su discusión exigen que sean compilados a la vez en el mismo orden en el que los mencioné. Y así, aunque hayan sido transcritos en otro orden por algunos apresurados antes de que fueran terminados, sin embargo quiero que sean ordenados así como aquí los puse.

CAPITULA

1. Quod veritas non habeat principium vel finem
2. De significationis veritate et de duabus veritatibus enuntiationis
3. De opinionis veritate
4. De voluntatis veritate
5. De actionis naturalis et non naturalis veritate
6. De sensuum veritate
7. De veritate essentiae rerum
8. De diversis intellectibus 'debere' et 'non debere', 'posse' et 'non posse'
9. Quod omnis actio significet verum aut falsum
10. De summa veritate
11. De definitione veritatis
12. De iustitiae definitione
13. Quod una sit veritas in omnibus veris

CAPÍTULOS

1. Que la verdad no tiene principio ni fin
2. Sobre la verdad de la significación y sobre las dos verdades de la enunciación
3. Sobre la verdad de la opinión
4. Sobre la verdad de la voluntad
5. Sobre la verdad de la acción natural y no natural
6. Sobre la verdad de los sentidos
7. Sobre la verdad de la esencia de las cosas
8. Sobre los distintos conceptos de deber y no deber, de poder y no poder
9. Que toda acción significa lo verdadero o lo falso
10. Sobre la suma verdad
11. Sobre la definición de la verdad
12. Sobre la definición de la justicia
13. Que una es la verdad en todo lo verdadero

1. QUOD VERITAS NON HABEAT PRINCIPIUM VEL FINEM

176 Discipulus. Quoniam deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis dicimus esse, vellem scire an ubicumque veritas dicitur, deum eam esse fateri debeamus. Nam tu quoque in *Monologio* tuo per veritatem orationis probas summam veritatem non habere principium vel finem, dicens:

"Cogitet qui potest, quando incepit aut quando non fuit hoc verum: scilicet quia futurum erat aliquid; aut quando desinet et non erit hoc verum: videlicet quia praeteritum erit aliquid. Quodsi neutrum horum cogitari potest, et utrumque hoc verum sine veritate esse non potest: impossibile est vel cogitare, quod veritas principium aut finem habeat. Denique si veritas habuit principium aut habebit finem: antequam ipsa inciperet, verum erat tunc quia non erat veritas; et postquam finita erit, verum erit tunc quia non erit veritas. Atqui verum non potest esse sine veritate. Erat igitur veritas, antequam esset veritas; et erit veritas, postquam finita erit veritas; quod inconvenientissimum est. Sive igitur dicatur veritas habere, sive intelligatur non habere principium vel finem: nullo claudi potest veritas principio vel fine."

Haec tu in *Monologio* tuo. Quapropter veritatis definitionem a te discere exspecto.

Magister. Non memini me invenisse definitionem veritatis; sed
177 si vis quaeramus per rerum diversitates in quibus veritatem dicimus esse, quid sit veritas.

D. Si aliud non potero, vel audiendo adiuvabo.

2. DE SIGNIFICATIONIS VERITATE ET DE DUABUS VERITATIBUS ENUNTIATIONIS

M. Quaeramus ergo primum quid sit veritas in enuntiatione, quoniam hanc saepius dicimus veram vel falsam.

D. Quaere tu, et quidquid inveneris ego servabo.

1. QUE LA VERDAD NO TIENE PRINCIPIO NI FIN

Discípulo. Puesto que creemos que Dios es la verdad[1] y decimos que la verdad está en muchas otras cosas, quisiera saber si, dondequiera que la verdad se dice, debemos reconocer que Dios es ella. Pues tú también en tu *Monologion* pruebas mediante la verdad de la oración que la verdad suprema no tiene principio ni fin, cuando dices: "Quien pueda piense cuándo comenzó o cuándo no fue verdadero esto, a saber: que algo iba a ser; o bien cuándo terminará y no será esto verdadero, a saber: que algo habrá sido. Pero si ninguna de estas cosas puede pensarse y ni una ni otra puede ser verdadera sin la verdad, entonces es incluso imposible pensar que la verdad tenga principio o fin. Finalmente, si la verdad tuvo principio o tendrá fin, antes de que ella misma comenzara, era verdadero entonces que la verdad no existía, y después de haber terminado, será verdadero entonces que la verdad no existirá. Pero no puede ser verdadero sin la verdad. Por lo tanto, la verdad existía antes de que existiera la verdad y la verdad existirá después de que haya terminado la verdad, lo que es lo más inconsistente. Por lo tanto, ya sea que se diga que la verdad tiene un principio o un fin, ya sea que se entienda que no lo tiene, la verdad no puede ser confinada por principio o fin alguno"[2]. Esto dices en tu *Monologion*[3], por lo cual espero aprender de ti la definición de la verdad.

Maestro. No recuerdo haber encontrado la definición de la verdad[4], pero si quieres, indaguemos qué es la verdad mediante las diferencias entre las cosas en que decimos que la verdad está[5].

D. Si no puedo de otra forma, por lo menos ayudaré oyendo.

2. SOBRE LA VERDAD DE LA SIGNIFICACIÓN Y SOBRE LAS DOS VERDADES DE LA ENUNCIACIÓN[6]

M. Por lo tanto, indaguemos primero qué es la verdad en la enunciación[7], puesto que con frecuencia decimos que ésta es verdadera o falsa.

D. Indaga tú y yo observaré cualquier cosa que encuentres.

M. Quando est enuntiatio vera?

D. Quando est quod enuntiat, sive affirmando sive negando. Dico enim quod enuntiat, etiam quando negat esse quod non est; quia sic enuntiat quemadmodum res est.

M. An ergo tibi videtur quod res enuntiata sit veritas enuntiationis?

D. Non.

M. Quare?

D. Quia nihil est verum nisi participando veritatem; et ideo veri veritas in ipso vero est, res vero enuntiata non est in enuntiatione vera. Unde non eius veritas, sed causa veritatis eius dicenda est. Quapropter non nisi in ipsa oratione quaerenda mihi videtur eius veritas.

M. Vide ergo an ipsa oratio aut eius significatio aut aliquid eorum quae sunt in definitione enuntiationis, sit quod quaeris.

D. Non puto.

178 M. Quare?

D. Quia si hoc esset, semper esset vera, quoniam eadem manent omnia quae sunt in enuntiationis definitione, et cum est quod enuntiat, et cum non est. Eadem enim est oratio et eadem significatio et cetera similiter.

M. Quid igitur tibi videtur ibi veritas?

D. Nihil aliud scio nisi quia cum significat esse quod est, tunc est in ea veritas et est vera.

M. Ad quid facta est affirmatio?

D. Ad significandum esse quod est.

M. Hoc ergo debet.

D. Certum est.

M. Cum ergo significat esse quod est, significat quod debet.

D. Palam est.

M. At cum significat quod debet, recte significat.

M. ¿Cuándo es verdadera una enunciación?

D. Cuando es lo que enuncia, ya sea al afirmar o al negar. Pues digo "lo que enuncia", incluso cuando niega que es lo que no es, porque así enuncia de qué modo es la cosa.

M. Por lo tanto, ¿te parece que la cosa enunciada es la verdad de la enunciación?[8]

D. No.

M. ¿Por qué?

D. Porque nada es verdadero sino al participar de la verdad y por eso la verdad de lo verdadero está en lo verdadero mismo. Pero la cosa enunciada no está en la enunciación verdadera. De ahí que no ha de decirse que es su verdad sino la causa de su verdad[9]. Por lo cual me parece que su verdad no ha de indagarse sino en la oración[10] misma.

M. Por lo tanto, ve si la oración misma o su significación o algo de lo que está en la definición de la enunciación es lo que indagas.

D. No lo pienso.

M. ¿Por qué?

D. Porque si esto fuera, siempre sería verdadero, puesto que todo lo que está en la definición de la enunciación permanece igual, tanto cuando es lo que enuncia, como cuando no lo es. Pues la oración es la misma y la significación es la misma, y de la misma manera lo demás.

M. Por lo tanto, ¿qué te parece que sea ahí la verdad?

D. No sé nada más sino que cuando significa que es lo que es, entonces en ésta está la verdad y es verdadera.

M. ¿Para qué es hecha una afirmación?

D. Para significar[11] que es lo que es.

M. Por lo tanto, esto debe [hacer].

D. Es cierto.

M. Por lo tanto, cuando significa que es lo que es, significa lo que debe.

D. Es claro.

M. Y cuando significa lo que debe, significa rectamente.

D. Ita est.

M. Cum autem recte significat, recta est significatio.

D. Non est dubium.

M. Cum ergo significat esse quod est, recta est significatio.

D. Ita sequitur.

M. Item cum significat esse quod est, vera est significatio.

D. Vere et recta et vera est, cum significat esse quod est.

M. Idem igitur est illi et rectam et veram esse, id est significare esse quod est.

D. Vere idem.

M. Ergo non est illi aliud veritas quam rectitudo.

D. Aperte nunc video veritatem hanc esse rectitudinem.

M. Similiter est, cum enuntiatio significat non esse quod non est.

D. Video quod dicis. Sed doce me quid respondere possim, si quis dicat quia, etiam cum oratio significat esse quod non est, significat quod debet. Pariter namque accepit significare esse, et quod est et quod non est. Nam si non accepisset significare esse etiam quod non est, non id significaret. Quare etiam cum significat esse quod non est, significat quod debet. At si quod debet significando recta et vera est, sicut ostendisti: vera est oratio, etiam cum enuntiat esse quod non
179 est.

M. Vera quidem non solet dici cum significat esse quod non est; veritatem tamen et rectitudinem habet, quia facit quod debet. Sed cum significat esse quod est, dupliciter facit quod debet; quoniam significat et quod accepit significare, et ad quod facta est. Sed secundum hanc rectitudinem et veritatem qua significat esse quod est, usu recta et vera dicitur enuntiatio; non secundum illam qua significat esse etiam

D. Así es.

M. Pero cuando significa rectamente, recta es la significación.

D. No hay duda.

M. Por lo tanto, cuando significa que es lo que es, recta es la significación.

D. Así se sigue.

M. Además, cuando significa que es lo que es, verdadera es la significación.

D. Verdaderamente es tanto recta como verdadera cuando significa que es lo que es.

M. Por lo tanto, para ella es lo mismo ser tanto recta como verdadera, esto es, significar que es lo que es.

D. Es verdaderamente lo mismo.

M. Por lo tanto, para ella la verdad no es otra cosa que la rectitud[12].

D. Ahora veo claramente que esta verdad es la rectitud.

M. Es de la misma manera cuando la enunciación significa que no es lo que no es.

D. Veo lo que dices. Pero enséñame qué podría responder si alguien dijera que, incluso cuando la oración significa que es lo que no es, significa lo que debe[13]. Pues a la par se le ha encomendado significar que es tanto lo que es como lo que no es. Pues si no se le hubiera encomendado significar que es incluso lo que no es, no significaría eso. Por lo cual, incluso cuando significa que es lo que no es, significa lo que debe. Pero si al significar lo que debe es recta y verdadera, así como mostraste, la oración es verdadera incluso cuando enuncia que es lo que no es.

M. Ciertamente, no suele decirse que es verdadera cuando significa que es lo que no es; sin embargo, tiene verdad y rectitud porque hace lo que debe. Pero cuando significa que es lo que es, hace doblemente lo que debe, porque significa tanto lo que se le ha encomendado significar como para lo que fue hecha. Pero según esta rectitud y verdad por la que significa que es lo que es, se dice usualmente que una enunciación es recta y verdadera, no según aquella por la que significa que es incluso

quod non est, Plus enim debet propter quod accepit significationem, quam propter quod non accepit. Non enim accepit significare esse rem cum non est, vel non esse cum est, nisi quia non potuit illi dari tunc solummodo significare esse quando est, vel non esse quando non est. Alia igitur est rectitudo et veritas enuntiationis, quia significat ad quod significandum facta est; alia vero, quia significat quod accepit significare. Quippe ista immutabilis est ipsi orationi, illa vero mutabilis. Hanc namque semper habet, illam vero non semper. Istam enim naturaliter habet, illam vero accidentaliter et secundum usum. Nam cum dico: dies est, ad significandum esse quod est, recte utor huius orationis significatione, quia ad hoc facta est; et ideo tunc recte dicitur significare. Cum vero eadem oratione significo esse quod non est, non ea recte utor, quia non ad hoc facta est; et idcirco non recta tunc eius significatio dicitur. Quamvis in quibusdam enuntiationibus inseparabiles sint istae duae rectitudines seu veritates; ut cum dicimus: homo animal est, aut: homo lapis non est. Semper enim haec affirmatio significat esse quod est, et haec negatio non esse quod non est; nec illa possumus uti ad significandum esse quod non est -- semper enim homo animal est --, nec ista ad significandum non esse quod est, quia homo numquam lapis est. De illa igitur veritate quam habet oratio secundum quod aliquis ea recte utitur, incepimus quaerere, quoniam secundum hanc veram eam indicat usus communis locutionis. De illa autem veritate quam non habere non potest, postea dicemus.

D. Redi igitur ad id quod incepisti, quoniam sufficienter mihi inter duas veritates orationis discrevisti; si tamen aliquam eam veritatem ostenderis habere cum mentitur, sicut dicis.

M. De veritate significationis de qua incepimus, interim ista sufficiant. Eadem enim ratio veritatis quam in propositione vocis perspexi-
180 mus, consideranda est in omnibus signis quae fiunt ad significandum aliquid esse vel non esse, ut sunt scripturae vel loquela digitorum.

D. Ergo transi ad alia.

lo que no es. Pues debe [significar] más por lo que se le encomendó a la significación que por lo que no se le encomendó. Pues no se le encomendó significar que es la cosa cuando no lo es o que no es cuando lo es, sino porque no pudo dársele en ese momento solamente el significar que es cuando es o que no es cuando no es. Por lo tanto, una cosa es la rectitud y la verdad de la enunciación, porque significa aquello para significar lo cual fue hecha; otra cosa, en cambio, porque significa lo que se le encomendó significar. Por cierto, lo segundo es inmutable para la oración misma, pero lo primero, mutable. Pues siempre tiene lo segundo, pero no siempre lo primero. Pues tiene lo segundo naturalmente, pero lo primero accidentalmente y según el uso[14]. Pues cuando digo "Es de día" para significar que es lo que es, uso rectamente la significación de esta oración, porque para esto fue hecha y por eso en ese momento se dice que significa rectamente. Pero cuando con la misma oración significo que es lo que no es, no la uso rectamente porque no fue hecha para esto; y por esto se dice en ese momento que su significación no es recta, aunque en ciertas enunciaciones estas dos rectitudes o verdades sean inseparables, como cuando decimos "El hombre es un animal" o "El hombre no es una piedra". Pues esta afirmación siempre significa que es lo que es y esta negación que no es lo que no es, y no podemos usar aquélla para significar que es lo que no es, porque un hombre siempre es animal; ni ésta para significar que es lo que no es, porque un hombre nunca es una piedra. Por lo tanto, hemos comenzado a indagar por aquella verdad que tiene la oración en la medida en que alguien la usa rectamente, puesto que es según aquélla que el uso común de la expresión juzga que es verdadera. Sin embargo, hablaremos después sobre aquella verdad que no puede no tener[15].

D. Por lo tanto, vuelve a lo que comenzaste porque has distinguido suficientemente para mí entre las dos verdades de la oración; pero hazlo solamente si me muestras después que alguna tiene una verdad cuando miente así como dices.

M. Sobre la verdad de la significación con la que comenzamos, basten por ahora estas cosas. Pues la misma concepción de verdad que hemos percibido en la proposición[16] hablada ha de ser considerada en todos los signos que se hacen para significar que algo es o que no es, por ejemplo las letras o el lenguaje de los dedos.

D. Por lo tanto, pasa a lo otro.

3. DE OPINIONIS VERITATE

M. Cogitationem quoque dicimus veram, cum est quod aut ratione aut aliquo modo putamus esse; et falsam, cum non est.

D. Ita habet usus.

M. Quid ergo tibi videtur veritas in cogitatione?

D. Secundum rationem quam de propositione vidimus, nihil rectius dicitur veritas cogitationis quam rectitudo eius. Ad hoc namque nobis datum est posse cogitare esse vel non esse aliquid, ut cogitemus esse quod est, et non esse quod non est. Quapropter qui putat esse quod est, putat quod debet, atque ideo recta est cogitatio. Si ergo vera est et recta cogitatio non ob aliud quam quia putamus esse quod est, aut non esse quod non est: non est aliud eius veritas quam rectitudo.

M. Recte consideras.

4. DE VOLUNTATIS VERITATE

Sed et in voluntate dicit veritas ipsa veritatem esse, cum dicit diabolum non stetisse "in veritate". Non enim erat in veritate neque dese-
181 ruit veritatem nisi in voluntate.

D. Ita credo. Si enim semper voluisset quod debuit, numquam peccasset qui non nisi peccando veritatem deseruit.

M. Dic ergo quid ibi intelligas veritatem.

D. Non nisi rectitudinem. Nam si quamdiu voluit quod debuit, ad quod scilicet voluntatem acceperat, in rectitudine et in veritate fuit, et cum voluit quod non debuit, rectitudinem et veritatem deseruit: non aliud ibi potest intelligi veritas quam rectitudo, quoniam sive veritas sive rectitudo non aliud in eius voluntate fuit quam velle quod debuit.

M. Bene intelligis.

3. SOBRE LA VERDAD DE LA OPINIÓN

M. Decimos también que una cogitación[17] es verdadera cuando es lo que pensamos que es o bien por la razón, o bien de algún otro modo; y falsa, cuando no lo es.

D. Así se usa.

M. Por lo tanto, ¿qué te parece que sea la verdad en la cogitación?

D. Según la concepción que vimos sobre la proposición, nada se dice más rectamente verdad de la cogitación que su rectitud. Pues para esto nos fue dado poder cogitar que algo es o no es: para que cogitemos que es lo que es y que no es lo que no es. Por lo cual, quien piensa que es lo que es, piensa lo que debe y además por eso su cogitación es recta. Por lo tanto, si la cogitación es verdadera y recta no por otra cosa sino porque pensamos que es lo que es o que no es lo que no es, entonces su verdad no es otra cosa que la rectitud[18].

M. Consideras rectamente.

4. SOBRE LA VERDAD DE LA VOLUNTAD

Pero la verdad misma dice que la verdad está en la voluntad cuando dice que el demonio no se mantuvo "en la verdad". Pues no estaba en la verdad ni abandonó la verdad sino por voluntad.

D. Así lo creo. Pues si hubiera querido siempre lo que debió, nunca habría pecado quien no abandonó la verdad sino cuando pecó[19].

M. Di, por lo tanto, qué entiendes que es ahí la verdad.

D. No más que la rectitud. Pues si mientras quiso lo que debió —a saber, aquello para lo que había recibido la voluntad—, estuvo en la rectitud y en la verdad; y si cuando quiso lo que no debió, abandonó la rectitud y la verdad, entonces ahí no puede entenderse la verdad como otra cosa que la rectitud, puesto que ya sea la verdad, ya sea la rectitud, no fue otra cosa en su voluntad que el querer lo que debió[20].

M. Bien lo entiendes.

5. DE ACTIONIS NATURALIS ET NON NATURALIS VERITATE

Verum in actione quoque nihilominus veritas credenda est, sicut dominus dicit quia "qui male agit, odit lucem"; et "qui facit veritatem, venit ad lucem".

D. Video quod dicis.

M. Considera igitur quid ibi sit veritas, si potes.

D. Ni fallor, eadem ratione qua supra veritatem in aliis cognovimus, in actione quoque contemplanda est.

M. Ita est. Nam si male agere et veritatem facere opposita sunt, sicut ostendit dominus cum dicit: "Qui male agit, odit lucem"; et: "qui facit veritatem, venit ad lucem": idem est veritatem facere quod est bene facere. Bene namque facere ad male facere contrarium est. Quapropter si veritatem facere et bene facere idem sunt in oppositione, non sunt diversa in significatione. Sed sententia est omnium quia qui facit quod debet, bene facit et rectitudinem facit. Unde sequitur quia rectitudinem facere est facere veritatem. Constat namque facere veritatem esse bene facere, et bene facere esse rectitudinem facere. Quare nihil apertius quam veritatem actionis esse rectitudinem.

D. In nullo video titubare considerationem tuam.

M. Inspice an omnis actio quae facit quod debet, veritatem facere convenienter dicatur. Est quippe actio rationalis, ut dare eleemosy-
182 nam; et est irrationalis actio, ut actio ignis qui calefacit. Vide ergo an convenienter dicamus ignem facere veritatem.

D. Si ignis ab eo a quo habet esse accepit calefacere: cum calefacit, facit quod debet. Igitur non video quae inconvenientia sit ignem facere veritatem et rectitudinem, cum facit quod debet.

M. Mihi quoque non aliter videtur. Unde animadverti potest rectitudinem seu veritatem actionis aliam esse necessariam, aliam non necessariam. Ex necessitate namque ignis facit rectitudinem

5. SOBRE LA VERDAD DE LA ACCIÓN NATURAL Y NO NATURAL

También ha de creerse que la verdad no es nada menos que lo verdadero en la acción, tal como dice el Señor que: "Quien mal actúa aborrece la luz" y "Quien hace la verdad viene hacia la luz"[21].

D. Veo lo que dices.

M. Por lo tanto, considera qué sea ahí la verdad, si puedes.

D. Si no me equivoco, por el mismo razonamiento que arriba conocimos la verdad en otras cosas, también en la acción ha de ser contemplada.

M. Así es. Pues si actuar mal y hacer la verdad son opuestos, tal como lo declaró el Señor cuando dijo: "Quien mal actúa aborrece la luz" y "Quien hace la verdad viene hacia la luz". Entonces hacer la verdad es lo mismo que hacer bien. Puesto que hacer bien es lo contrario de hacer mal. Por lo cual, si "hacer la verdad" y "hacer bien" son lo mismo en la oposición, no son diferentes en su significación. Pero es opinión de todos que quien hace lo que debe hace bien y hace la rectitud. De donde se sigue que hacer la rectitud es hacer la verdad. Puesto que consta que hacer la verdad es hacer bien y hacer bien es hacer la rectitud. Por lo que nada es más claro que el que la verdad de la acción es la rectitud.

D. En nada veo vacilar tu consideración.

M. Examina si toda acción que hace lo que debe se dice consistentemente que hace la verdad[22]. Ciertamente hay una acción racional, como dar limosna, y hay una acción irracional, como la acción del fuego que calienta[23]. Mira, por lo tanto, si decimos consistentemente que el fuego hace la verdad.

D. Si al fuego se le encomendó calentar por aquél de quien tiene el ser, cuando calienta, hace lo que debe. Por lo tanto, no veo qué inconsistencia hay en decir que el fuego hace la verdad y la rectitud cuando hace lo que debe.

M. Tampoco me parece de otro modo. De donde se puede advertir que la rectitud o verdad de la acción es en un caso necesaria, en otro caso no necesaria; puesto que por necesidad el fuego hace la rectitud

et veritatem, cum calefacit; et non ex necessitate facit homo rectitudinem et veritatem, cum bene facit. Facere autem non solum pro eo quod proprie dicitur facere, sed pro omni verbo dominus voluit intelligere, cum dixit quoniam "qui facit veritatem, venit ad lucem".Non enim separat illum ab hac veritate sive luce, qui patitur persecutionem "propter iustitiam"; aut qui est quando et ubi debet esse; aut qui stat vel sedet quando debet; et similia. Nullus namque dicit tales non bene facere. Et cum apostolus dicit quia recipiet unusquisque "prout gessit", intelligendum ibi est quidquid solemus dicere bene facere vel male facere.

D. Usus quoque communis locutionis hoc habet, ut et pati et multa alia dicat facere, quae non sunt facere. Quare rectam quoque voluntatem de cuius veritate ante veritatem actionis supra contemplati sumus, inter rectas actiones, ni fallor, computare possumus.

M. Non falleris. Nam qui vult quod debet, recte et bene facere dicitur, nec ab iis qui veritatem faciunt excluditur. Sed quoniam de veritate investigando illam loquimur, et dominus de illa veritate quae in voluntate est specialiter dicere videtur, cum dicit de diabolo quia "in veritate non stetit": ideo separatim quid in voluntate veritas esset considerare volui.

183 D. Placet mihi ita factum esse.

M. Cum ergo constet actionis veritatem aliam esse naturalem, aliam non naturalem: sub naturali ponenda est illa veritas orationis, quam supra vidimus ab illa non posse separari. Sicut enim ignis cum calefacit veritatem facit, quia ab eo accepit a quo habet esse: ita et haec oratio, scilicet 'dies est', veritatem facit, cum significat diem esse, sive dies sit sive non sit; quoniam hoc naturaliter accepit facere.

D. Nunc primum video in falsa oratione veritatem.

y la verdad cuando calienta y no por necesidad hace el hombre la rectitud y la verdad cuando hace bien[24]. Sin embargo, el Señor no solamente quiso entender hacer por lo que propiamente se dice hacer, sino por cualquier verbo, puesto que dijo: "Quien hace la verdad viene hacia la luz". Pues no separa de esta verdad o luz a quien sufre persecución "por causa de la justicia"[25], ni a quien está cuando y donde debe estar ni a quien está de pie o sentado cuando debe, y así en casos similares. Puesto que nadie dice que ellos no hacen bien. Y cuando el Apóstol dice que cada uno recibirá "en la medida que produjo", ahí ha de entenderse todo lo que solemos decir por "hacer bien" o "hacer mal"[26].

D. También el uso común de la expresión tiene esto: que llama hacer tanto a sufrir como a muchas otras cosas que no son hacer. Por lo que, si no me equivoco, también podemos contar entre las acciones rectas a la voluntad recta, cuya verdad hemos considerado arriba[27], antes de la verdad de la acción.

M. No te equivocas. Pues quien quiere lo que debe, se dice que hace rectamente y bien, y no es excluido de quienes hacen la verdad. Pero puesto que hablamos de la verdad al investigarla y el Señor parece hablar específicamente de aquella verdad que está en la voluntad cuando dice, sobre el demonio, que "no se mantuvo en la verdad", por eso quise considerar separadamente qué sería la verdad en la voluntad.

D. Me complace que así haya sido.

M. Por lo tanto, dado que consta que la verdad de la acción es natural en un caso y no natural en otro caso, aquella verdad de la oración, que arriba vimos[28] que no puede ser separada de ésta, ha de ser puesta bajo la natural. Pues así como el fuego hace la verdad cuando calienta, porque eso se le encomendó de quien tiene el ser, así también esta oración, a saber, "Es de día" hace la verdad cuando significa que es de día, bien sea de día o bien no lo sea, puesto que se le encomendó naturalmente hacer esto.

D. Ahora veo por primera vez la verdad en la oración falsa.

6. DE SENSUUM VERITATE

M. Putasne nos praeter summam veritatem omnes sedes invenisse veritatis?

D. Reminiscor nunc cuiusdam veritatis, quam in his de quibus tractasti non invenio.

M. Quae est illa?

D. Est quidem in sensibus corporis veritas sed non semper. Nam fallunt nos aliquando. Nam cum video aliquando per medium vitrum aliquid, fallit me visus, quia aliquando renuntiat mihi corpus, quod video ultra vitrum, eiusdem esse coloris cuius est et vitrum, cum alterius sit coloris; aliquando vero facit me putare vitrum habere colorem rei quam ultra video, cum non habeat. Multa sunt alia, in quibus visus et alii sensus fallunt.

M. Non mihi videtur haec veritas vel falsitas in sensibus esse, sed in opinione. Ipse namque sensus interior se fallit, non illi mentitur exterior. Quod aliquando facile cognoscitur, aliquando difficile. Cum enim puer timet sculptum draconem aperto ore, facile cognoscitur quia non hoc facit visus, qui nihil aliud puero renuntiat quam senibus, sed puerilis sensus interior, qui nondum bene scit discernere inter rem et rei similitudinem. Tale est cum videntes hominem alicui similem
184 putamus ilium esse cui similis est; aut cum audiens quis non hominis vocem putat esse vocem hominis. Nam et hoc facit sensus interior.

Quod autem dicis de vitro, ideo est, quia cum visus transit per corpus aliquod aerii coloris, non aliter impeditur assumere similitudinem coloris quem ultra videt, quam cum transit per aera; nisi inquantum illud corpus quod transit spissius aut obscurius est aere. Ut cum transit per vitrum sui coloris, id est cui nullus alius admixtus est color; aut per purissimam aquam aut per crystallum aut per aliquid similem habens colorem. Cum vero transit idem visus per alium colorem, ut per vitrum non sui coloris sed cui alius color est additus:

6. SOBRE LA VERDAD DE LOS SENTIDOS

M. ¿Piensas que, aparte de la suma verdad, hemos encontrado todos los lugares de la verdad?

D. Ahora recuerdo cierta verdad que no encuentro en éstas de las que has tratado.

M. ¿Cuál es ella?

D. Ciertamente la verdad que está en los sentidos del cuerpo, aunque no siempre, pues a veces nos engañan. Pues cuando a veces veo algo a través de un vidrio, la visión me engaña, porque a veces me reporta que el cuerpo que veo a través del vidrio es del mismo color del vidrio, aunque sea de otro color del cual es también el vidrio; pero a veces me hace pensar que el vidrio tiene el color de la cosa que veo a través de él, aunque no lo tenga. Hay muchos otros casos en los que la visión y los otros sentidos nos engañan.

M. No me parece que esta verdad o falsedad esté en los sentidos sino en la opinión. Puesto que el sentido interior mismo se engaña, el exterior no le miente, lo que unas veces se conoce fácilmente, otras difícilmente. Pues cuando un niño teme a la estatua de un dragón con las fauces abiertas, fácilmente se conoce que eso no lo hace la visión, la que al niño no le muestra nada distinto que a los ancianos, sino el sentido interior infantil que todavía no sabe diferenciar bien entre la cosa y la semejanza de la cosa. Eso es lo que sucede cuando, al ver a un hombre que es similar a algún otro, pensamos que aquel es de quien es similar; o cuando alguien que oye una voz no humana, piensa que es una voz humana. Pues también esto lo hace el sentido interior. Sin embargo, lo que dices del vidrio sucede porque, cuando la visión atraviesa algún cuerpo que es del color del aire, nada le impide que tome la semejanza del color que ve más allá como tampoco nada se lo impide cuando atraviesa el aire (salvo en la medida en que el cuerpo que atraviesa sea más denso o más oscuro que el aire). Como cuando atraviesa un vidrio de su color, esto es, uno que no tiene ningún otro color mezclado o cuando atraviesa un agua purísima o un cristal o algo que tenga un color similar. Pero cuando la misma visión atraviesa otro color como cuando pasa por un vidrio, que no es de su color, al que se le ha añadido otro color,

ipsum colorem qui prius occurrit accipit. Quapropter quoniam post unum acceptum colorem, secundum quod illo affectus est, alium quicumque occurrat aut nullatenus aut minus integre suscipit: ideo illum quem prius cepit, aut solum aut cum eo qui post occurrit renuntiat. Si enim visus quantum capax est coloris, tantum afficitur priori colore, non potest alium simul sentire colorem. Si autem minus quam colorem sentire possit priori afficitur, potest alium sentire. Ut si transit per aliquod corpus, velut per vitrum, quod ita sit perfecte rubicundum, ut omnino ipse visus afficiatur eius rubore, nequit diverso simul affici colore. Si autem non tam perfectum invenit ruborem qui prior occurrit, quantum coloris capax est: quasi nondum plenus adhuc alium valet assumere colorem, inquantum eius capacitas priori colore non est satiata. Qui ergo hoc nescit, putat visum renuntiare quia omnia quae post prius assumptum colorem sentit, aut omnino aut aliquatenus eiusdem sint coloris. Unde contingit, ut sensus interior culpam suam imputet sensui exteriori.

Similiter cum fustis integer, cuius pars est intra aquam et pars extra, putatur fractus; aut cum putamus quod visus noster vultus nostros inveniat in speculo; et cum multa alia nobis aliter videntur visus et alii sensus nuntiare quam sint: non culpa sensuum est qui renuntiant quod possunt, quoniam ita posse acceperunt, sed iudicio animae imputandum est, quod non bene discernit quid illi possint aut quid debeant. Quod ostendere quoniam laboriosum magis est quam fructuosum ad hoc quod intendimus, in hoc modo tempus insumendum non arbitror. Hoc tantum sufficiat dicere quia sensus, quidquid
185 renuntiare videantur, sive ex sui natura hoc faciant sive ex alia aliqua causa: hoc faciunt quod debent, et ideo rectitudinem et veritatem faciunt; et continetur haec veritas sub illa veritate, quae est in actione.

D. Satisfecisti mihi tua responsione, et nolo te amplius morari in hac de sensibus quaestione.

recibe el color mismo que primero se le presenta. Por lo cual, puesto que, luego de que ha recibido un color y según como haya sido afectada por éste, cualquier otro que se le presenta o no lo recibe en absoluto o lo recibe menos enteramente; y por eso el que antes captó lo reporta o solo o con el que se le presenta después. Pues si la visión es afectada por el primer color tanto cuanto es capaz de color, no puede al mismo tiempo sentir otro color. Sin embargo si es afectada por el primero menos de lo que puede sentir color, entonces puede sentir otro. Por ejemplo, si atraviesa algún cuerpo —digamos, un vidrio— tan perfectamente rojo que la visión misma queda totalmente afectada por su rojez, entonces no puede ser afectada al mismo tiempo por un color diferente. Sin embargo si encuentra una rojez que primero se le presenta no tan completa cuanto es capaz de color —casi como si aún no estuviera llena—, entonces todavía es capaz de recibir otro color, en la medida en que su capacidad no fue saciada por el primer color. Por lo tanto, quien no sabe esto piensa que la visión reporta que todas las cosas que siente después de haber recibido el primer color son total o parcialmente del mismo color. De donde sucede que el sentido interior imputa su culpa al sentido exterior. Similarmente, cuando se piensa que una vara recta, de la que una parte está dentro del agua y la otra fuera, está quebrada; o cuando pensamos que nuestra visión encuentra nuestros rostros en un espejo; y cuando la visión y los otros sentidos parecen anunciarnos muchas otras cosas de un modo diferente del que son; [todo esto] no es culpa de los sentidos, que nos anuncian lo que pueden, puesto que así se les ha encomendado tal poder, sino que [esto] ha de imputársele al juicio del alma, que no discierne bien qué pueden o qué deben ellos[29]. Puesto que mostrar esto es más laborioso que provechoso para lo que pretendemos, no considero que de este modo haya de utilizarse el tiempo. Baste decir solo esto: los sentidos, cualquier cosa que parezcan reportar, ya sea que lo hagan por su naturaleza, ya sea por alguna otra causa, hacen lo que deben y por esto hacen la rectitud y la verdad. Y esta verdad está contenida bajo aquella verdad que hay en la acción.

D. Me has satisfecho con tu respuesta y no quiero demorarte más en esta cuestión sobre los sentidos.

7. DE VERITATE ESSENTIAE RERUM

M. Iam considera an praeter summam veritatem in aliqua re veritas sit intelligenda, exceptis iis quae supra conspecta sunt.

D. Quid illud esse potest?

M. An putas aliquid esse aliquando aut alicubi quod non sit in summa veritate, et quod inde non acceperit quod est inquantum est, aut quod possit aliud esse quam quod ibi est?

D. Non est putandum.

M. Quidquid igitur est, vere est, inquantum est hoc quod ibi est.

D. Absolute concludere potes quia omne quod est vere est, quoniam non est aliud quam quod ibi est.

M. Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt.

D. Video ita ibi esse veritatem, ut nulla ibi possit esse falsitas; quoniam quod falso est, non est.

M. Bene dicis. Sed dic an aliquid debeat aliud esse, quam quod est in summa veritate.

D. Non.

M. Si ergo omnia hoc sunt quod ibi sunt, sine dubio hoc sunt quod debent.

D. Vere hoc sunt, quod debent.

M. Quidquid vero est quod debet esse, recte est.

D. Aliter non potest.

M. Igitur omne quod est, recte est.

186 D. Nihil consequentius.

M. Si ergo et veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia, quia hoc sunt quod sunt in summa veritate: certum est veritatem rerum esse rectitudinem.

D. Nihil planius quantum ad consequentiam argumentationis.

7. SOBRE LA VERDAD DE LA ESENCIA DE LAS COSAS

M. Considera ahora si aparte de la suma verdad ha de entenderse la verdad en alguna cosa, con excepción de las que arriba fueron examinadas.

D. ¿Qué puede ser aquello?

M. ¿Piensas que hay algo en algún momento o en algún lugar que no esté en la suma verdad y que de ahí no se le haya encomendado lo que eso es en cuanto que es o que pueda ser otra cosa que lo que ahí es?

D. No ha de pensarse.

M. Por lo tanto, cualquier cosa que es, verdaderamente es en cuanto que es esto que ahí es[30].

D. Puedes concluir absolutamente que todo lo que es verdaderamente es, puesto que no es otra cosa que lo que ahí es.

M. Por lo tanto, la verdad está en la esencia de todas las cosas que son, porque son esto que son en la suma verdad.

D. Veo que ahí está la verdad de tal modo que ahí no puede estar ninguna falsedad, puesto que lo que es falsamente no es.

M. Bien dices. Pero di si algo debe ser diferente de lo que es en la suma verdad.

D. No.

M. Por lo tanto, si todas las cosas son lo que ahí son, sin duda son esto que deben.

D. Verdaderamente son esto que deben.

M. Pero cualquier cosa que es lo que debe ser es rectamente.

D. De otra forma no puede serlo.

M. Por lo tanto, todo lo que es es rectamente.

D. Nada es más consecuente.

M. Por lo tanto, si tanto la verdad como la rectitud están en la esencia de las cosas porque son esto que son en la suma verdad, entonces es cierto que la verdad de las cosas es su rectitud.

D. Nada es más evidente en cuanto a la consecuencia de tu argumentación.

8. DE DIVERSIS INTELLECTIBUS 'DEBERE' ET 'NON DEBERE', 'POSSE' ET 'NON POSSE'

Sed secundum rei veritatem quomodo possumus dicere, quia quidquid est debet esse, cum sint multa opera mala, quae certum est esse non debere?

M. Quid mirum, si eadem res debet esse et non esse?

D. Quomodo potest hoc esse?

M. Scio te non dubitare quia nihil omnino est, nisi deo aut faciente aut permittente.

D. Nihil mihi certius.

M. An audebis dicere quia deus aliquid faciat aut permittat non sapienter aut non bene?

D. Immo assero quia nihil nisi bene et sapienter.

M. An iudicabis non debere esse, quod tanta bonitas et tanta sapientia facit aut permittit?

D. Quis intelligens hoc audeat cogitare?

M. Debet igitur esse pariter et quod faciente et quod permittente deo fit.

D. Patet quod dicis.

M. Dic etiam an putes esse debere malae voluntatis effectum.

D. Idem est ac si dices an debeat esse malum opus, quod nullus sensatus concedet.

M. Permittit tamen deus aliquos male facere quod male volunt.

D. Utinam non tam saepe permitteret.

M. Idem igitur debet esse et non esse. Debet enim esse, quia bene et sapienter ab eo, quo non permittente fieri non posset permittitur; et non debet esse quantum ad ilium cuius iniqua voluntate concipitur. Hoc igitur modo dominus Iesus, quia solus innocens erat, non debuit

187

8. SOBRE LOS DISTINTOS CONCEPTOS DE DEBER Y NO DEBER, DE PODER Y NO PODER

Pero según la verdad de la cosa, ¿cómo podemos decir que cualquier cosa que es debe ser, dado que hay muchas obras malas, de las que es cierto que no deben ser?[31]

M. ¿Qué hay de admirable si la misma cosa debe ser y no ser?

D. ¿Cómo puede ser esto?

M. Sé que no dudas que nada es en absoluto, salvo que Dios lo haga o lo permita.

D. Nada es más cierto para mí.

M. ¿Osarás decir que Dios haría o permitiría algo no sabiamente o no bien?

D. Por el contrario, afirmo que nada, salvo sabiamente o bien.

M. ¿Osarás decir que no debe ser lo que tanta bondad y tanta sabiduría hace o permite?

D. ¿Quién que entienda esto se atrevería a cogitarlo?

M. Por lo tanto, debe ser a la par tanto lo que sucede al hacerlo como lo que sucede al permitirlo Dios.

D. Es evidente lo que dices.

M. Di también si piensas que el efecto de la mala voluntad debe ser.

D. Es lo mismo que si dijeras que la mala obra debe ser, lo que ningún sensato concede.

M. Sin embargo, Dios permite que algunos hagan mal lo que quieren mal.

D. Ojalá no lo permitiera con tanta frecuencia.

M. Por lo tanto, lo mismo debe ser y no ser. Pues debe ser, porque bien y sabiamente es permitido por él, lo cual no podría suceder si él no lo permitiera, y no debe ser con respecto a aquel por cuya inicua voluntad es concebido. Por lo tanto, de este modo el señor Jesús, porque tan sólo él era inocente, no debió padecer la muerte y nadie debió

mortem pati, nec ullus eam illi debuit inferre; et tamen debuit eam-pati, quia ipse sapienter et benigne et utiliter voluit eam sufferre. Multis enim modis eadem res suscipit diversis considerationibus contraria. Quod in actione saepe contingit, ut in percussione. Percussio namque et agentis est et patientis. Unde et actio dici potest et passio. Quamvis secundum ipsum nomen actio vel percussio et quae similiter dicta a passivis in actia significatione dicuntur, magis videantur esse patientis quam agentis. Quippe secundum id quod agit, magis proprie videtur dici agentia vel percutientia; et secundum id quod patitur, actio et percussio. Nam agentia et percutientia ab agente et percutiente dicitur, sicut providentia a providente et continentia a continente, quae scilicet agens et percutiens, providens et continens activa sunt; actio vero et percussio ab acto et percusso quae passiva sunt derivantur. Sed quoniam -- ut in uno dicam quod in ceteris intelligas -- sicut percutiens non est sine percusso nec percussus absque percutiente, ita percutientia et percussio sine invicem esse nequeunt, immo una et eadem res est diversis nominibus secundum diversas partes significata: idcirco percussio et percutientis et percussi esse dicitur.

Quapropter secundum quod agens vel patiens eidem subiacent iudicio vel contrariis, ipsa quoque actio ex utraque parte similiter iudicabitur aut contrarie. Cum ergo et qui percutit recte percutit, et qui percutitur recte percutitur, ut cum peccans ab eo ad quem pertinet corrigitur: ex utraque parte recta est, quia ex utraque parte debet esse percussio. E contrario quando iustus ab iniquo percutitur: quia nec iste percuti nec ille percutere debet, ex utraque parte non recta est, quia ex neutra parte debet esse percussio. Cum vero peccans ab eo ad quem non pertinet percutitur: quoniam et iste debet percuti et ille non debet percutere, debet et non debet esse percussio; et ideo recta et non recta negari non potest. Quod si ad supernae sapientiae bonitatisque consideres indicium, sive ex altera tantum sive ex utraque parte,

infligírsela; y sin embargo debió padecerla, porque él mismo quiso sufrirla sabia, benigna y provechosamente. Pues de muchos modos la misma cosa recibe contrarios según diversas consideraciones. Esto sucede con frecuencia en la acción; por ejemplo en la percusión[32]. Esto sucede ya que la percusión es tanto del agente como del paciente, de donde puede decirse tanto acción como pasión, aunque según el nombre mismo de *acción* o *percusión,* [estas expresiones] parezcan ser más del paciente que del agente y similarmente según aquellas expresiones que se dicen en significación activa a partir de sus [formas] pasivas. Ciertamente, con respecto a lo que actúa, más propiamente parecen decirse agencia o percuciencia; y con respecto a lo que padece, acción y percusión. Pues la agencia y la percuciencia se dicen a partir del agente y el percutiente, así como la providencia a partir del providente y la continencia a partir del continente, los cuales son activos, a saber: el agente y el percutiente, y el providente y el continente; pero la acción y la percusión se derivan de lo actuado y lo percutido, que son pasivos. Pero puesto que —para que lo que yo diga en un caso lo entiendas tú en los otros—, así como el percutiente no es sin lo percutido, ni lo percutido es sin el percutiente, así mismo la percuciencia y la percusión no pueden ser la una sin la otra; por el contrario, una y la misma cosa es significada por diversos nombres según sus diversas partes; por eso la percusión se dice ser tanto del percutiente como de lo percutido. Por lo cual, en la medida en que *agente* o *paciente* sean sujetos del mismo juicio o de contrarios, así también la acción misma se juzgará respecto de ambas partes como siendo similar o como siendo contraria. Por lo tanto, cuando no sólo el que percute percute rectamente, sino que el que es percutido es percutido rectamente, como cuando el pecador es corregido por quien le corresponde, [entonces] respecto de ambas partes la percusión es recta, porque respecto de ambas partes debe ser. Por el contrario, cuando el justo es percutido por el inicuo, la percusión no es recta respecto de ambas partes, porque respecto de ninguna parte debe ser, puesto que ni aquel debe ser percutido ni este debe percutir. Pero cuando el que peca es percutido por quien no le corresponde, la percusión debe y no debe ser, puesto que éste debe ser percutido, tanto como aquél no debe percutir; y por eso no puede negarse que es recta y no recta. Si consideraras esto respecto del juicio de la elevada sabiduría y bondad, ya sea tan sólo desde una parte, ya sea desde ambas —a saber:

agentis scilicet et patientis, esse non debeat percussio: quis audebit negare debere esse quod tanta sapientia et bonitate permittitur?

D. Neget qui audet; ego vero non audeo.

M. Quid etiam si secundum rerum naturam consideres, ut cum clavi ferrei impressi sunt in corpus domini: an dices fragilem carnem non
188 debuisse penetrari, aut acuto ferro penetratam non debuisse dolere?

D. Contra naturam dicerem.

M. Potest igitur contingere ut debeat esse secundum naturam actio vel passio, quae secundum agentem vel patientem esse non debet, quoniam nec ille agere nec iste debet pati.

D. Nihil horum negare possum.

M. Vides ergo saepissime posse contingere ut eadem actio debeat esse et non debeat esse diversis considerationibus?

D. Ita aperte hoc ostendis ut non possim non uidere.

M. Verum inter haec te scire volo quia debere et non debere dicitur aliquando improprie; ut cum dico quia debeo amari a te. Si enim vere debeo, debitor sum reddere quod debeo, et in culpa sum si non amor a te.

D. Ita sequitur.

M. Sed cum debeo amari a te, non est a me exigendum sed a te.

D. Fateri me ita esse oportet.

M. Cum ergo dico quia debeo amari a te, non ita dicitur quasi ego aliquid debeam sed quia tu debes amare me. Similiter cum dico quia non debeo amari a te, non aliud intelligitur quam quia tu non debes amare me. Qui modus loquendi est etiam in potentia et in impotentia. Ut cum dicitur: Hector potuit vinci ab Achille, et Achilles non potuit vinci ab Hectore. Non enim fuit potentia in illo qui vinci potuit, sed in illo qui vincere potuit; nec impotentia in illo qui vinci non potuit sed in illo qui vincere non potuit.

D. Placet mihi quod dicis. Quippe utile puto hoc cognoscere.

M. Recte putas.

del agente y del paciente—, la percusión no debería ser. ¿Quién osará negar que debe ser lo que es permitido por tanta sabiduría y bondad?

D. Que lo niegue quien se atreva, aunque yo no me atrevo.

M. ¿Y qué, también, si lo consideras según la naturaleza de las cosas, como cuando los clavos de hierro fueron hincados en el cuerpo del Señor, dirás que la frágil carne no debió haber sido penetrada? ¿O que cuando fue penetrada por el hierro agudo no debió haber dolido?

D. Lo diría contra la naturaleza.

M. Por lo tanto, puede suceder que según la naturaleza una acción o pasión deba ser, la cual según el agente o el paciente no debe ser, puesto que ni aquél debe actuar ni éste padecer.

D. No puedo negar nada de esto.

M. Por lo tanto, ¿ves que muy frecuentemente puede suceder que la misma acción deba ser y no deba ser según diversas consideraciones?

D. Muestras tan claramente esto que no podría no verlo.

M. Quiero que sepas lo verdadero entre estas cosas, porque *deber* y *no deber* a veces se dicen impropiamente, como cuando digo que debo ser amado por ti. Pues si verdaderamente debo, soy deudor para devolver lo que debo y estoy en culpa si no soy amado por ti.

D. Así se sigue.

M. Pero cuando debo ser amado por ti, no debe exigírseme a mí sino a ti.

D. Es preciso que yo reconozca que así es.

M. Por lo tanto, cuando digo que debo ser amado por ti, no se dice como si yo debiera algo, sino como que tú debes amarme. Similarmente, cuando digo que no debo ser amado por ti, no se entiende otra cosa que el que tú no debes amarme. Este modo de hablar ocurre también respecto de la potencia y la impotencia. Como cuando se dice: "Héctor pudo ser vencido por Aquiles" y "Aquiles no pudo ser vencido por Héctor". Pues no hubo potencia en aquello que pudo ser vencido, sino en aquello que pudo vencer; ni impotencia en aquello que no pudo ser vencido, sino en aquello que no pudo vencer.

D. Me place lo que dices. Ciertamente pienso que es útil conocerlo.

M. Piensas rectamente.

9. QUOD OMNIS ACTIO SIGNIFICET VERUM AUT FALSUM

Sed redeamus ad veritatem significationis, a qua ideo incepi, ut te a notioribus ad ignotiora perducerem. Omnes enim de veritate significationis loquuntur; veritatem vero quae est in rerum essentia, pauci
189 considerant.

D. Profuit mihi quia hoc ordine me duxisti.

M. Videamus ergo quam lata sit veritas significationis. Namque non solum in iis quae signa solemus dicere, sed et in aliis omnibus quae diximus est significatio vera vel falsa. Quoniam namque non est ab aliquo faciendum nisi quod quis debet facere, eo ipso quod aliquis aliquid facit, dicit et significat hoc se debere facere. Quod si debet facere quod facit, verum dicit. Si autem non debet, mentitur.

D. Quamvis mihi videar intelligere, tamen quia mihi inauditum hactenus fuit, apertius ostende quod dicis.

M. Si esses in loco ubi scires esse salubres herbas et mortíferas, sed nescires eas discernere; et esset ibi aliquis de quo non dubitares quia illas discernere sciret, tibique interroganti quae salubres essent et quae mortiferae, alias verbo diceret salubres esse et alias comederet: cui magis crederes, verbo an actioni eius?

D. Non tantum crederem verbo quantum operi.

M. Plus ergo tibi diceret quae salubres essent opere quam verbo.

D. Ita est.

M. Sic itaque si nescires non esse mentiendum et mentiretur aliquis coram te: etiam si tibi diceret ipse non se debere mentiri, plus ipse tibi diceret opere se mentiri debere quam verbo non debere. Similiter cum cogitat aliquis aut vult aliquid, si nescires an deberet id velle sive cogitare: si voluntatem eius et cogitationem videres, significaret tibi ipso opere quia hoc deberet cogitare et velle. Quod si ita deberet, verum diceret. Sin autem, mentiretur.

9. QUE TODA ACCIÓN SIGNIFICA LO VERDADERO O LO FALSO

Pero volvamos a la verdad de la significación, por la que por eso comencé, para conducirte desde lo más conocido a lo más desconocido. Pues todos hablan de la verdad de la significación, pero pocos consideran la verdad que está en la esencia de las cosas.

D. Me ha sido útil que me hayas conducido en este orden.

M. Por lo tanto, veamos cuán amplia es la verdad de la significación, puesto que la significación es verdadera o falsa no sólo en esas cosas que solemos llamar *signos*, sino también en todas las otras cosas que hemos dicho. Porque, puesto que no ha de hacerse por alguien sino lo que alguien debe hacer, entonces, por lo mismo que alguien hace algo, dice y significa que esto debe hacerse[33]. Porque si debe hacer lo que hace, dice lo verdadero. Sin embargo, si no debe, miente.

D. Aunque me parezca que entiendo, sin embargo, muestra más claramente lo que dices, porque esto hasta ahora no lo había oído.

M. Si estuvieras en un lugar donde supieras que hay hierbas saludables y mortíferas, pero no supieras distinguirlas, y si ahí hubiera alguien de quien no dudaras que supiera distinguirlas, y si a ti, que preguntas cuáles son saludables y cuáles mortíferas, dijera con la palabra que unas son saludables y comiera de otras, entonces ¿a qué le creerías más: a su palabra o a su acción?

D. No le creería tanto a su palabra cuanto a su obra.

M. Por lo tanto, te diría cuáles son saludables más con su obra que con su palabra.

D. Así es.

M. Así, de esta manera, si no supieras que no se ha de mentir y alguien mintiera en tu presencia, y si también este mismo te dijera que no se debe mentir, entonces él mismo te diría más con su obra que se debe mentir que con su palabra que no se debe. Similarmente, cuando alguien cogita o quiere algo, si no supieras si debiera querer o pensar esto, entonces, si vieras su voluntad y cogitación, con su obra misma significaría para ti que debería pensar o querer esto. Porque si así debiera, diría lo verdadero. Sin embargo, mentiría si no.

In rerum quoque existentia est similiter vera vel falsa significatio, quoniam eo ipso quia est, dicit se debere esse.

D. Video nunc aperte quod hactenus non animadverti.

M. Progrediamur ad ea quae restant.

D. Praecede et sequar.

10. DE SUMMA VERITATE

M. Summam autem veritatem non negabis rectitudinem esse.

190 D. Immo nihil aliud illam possum fateri.

M. Considera quia, cum omnes supradictae rectitudines ideo sint rectitudines, quia illa in quibus sunt aut sunt aut faciunt quod debent: summa veritas non ideo est rectitudo quia debet aliquid. Omnia enim illi debent, ipsa vero nulli quicquam debet; nec ulla ratione est quad est, nisi quia est.

D. Intelligo.

M. Vides etiam quomodo ista rectitudo causa sit omnium aliarum veritatum et rectitudinum, et nihil sit causa illius?

D. Video et animadverto in aliis quasdam esse tantum effecta, quasdam vero esse causas et effecta. Ut cum veritas qua- est in rerum existentia sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis quae cogitationis est, et eius quae est in propositione; et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis.

M. Bene consideras. Unde iam intelligere potes quomodo summam veritatem in meo *Monologio* probavi non habere principium vel finem per veritatem orationis. Cum enim dixi 'quando non fuit verum quia futurum erat aliquid', non ita dixi, ac si absque principio ista oratio fuisset quae assereret futurum esse aliquid, aut ista veritas esset deus; sed quoniam non potest intelligi quando, si oratio ista esset, veritas illi deesset. Ut per hoc quia non intelligitur, quando ista veritas esse non potuerit, si esset oratio in qua esse posset, intelligatur illa veritas sine principio fuisse, quae prima causa est huius veritatis. Quippe veritas

También en la existencia de las cosas hay similarmente una significación verdadera o falsa, puesto que por lo mismo que [una cosa] es, [la cosa] dice que debe ser.

D. Ahora veo claramente lo que hasta ahora no había advertido.

M. Avancemos hacia lo que resta.

D. Procede y te seguiré.

10. SOBRE LA SUMA VERDAD

M. Sin embargo, no negarás que la suma verdad es la rectitud.

D. Por el contrario, nada distinto de ella puedo reconocer.

M. Puesto que todas las rectitudes antes mencionadas son rectitudes porque aquellas cosas en las que están son o hacen lo que deben, considera que la suma verdad no por eso es la rectitud porque debe algo. Pues todas las cosas le deben a ella, pero ella misma no le debe nada a ninguna, y por ninguna razón es lo que es, salvo porque es[34].

D. Entiendo.

M. ¿Ves también cómo esta rectitud es causa de todas las otras verdades y rectitudes, y nada es causa de ella?

D. Veo y advierto en las otras que unas son tan sólo efectos, pero otras son causas y efectos. Así, puesto que la verdad que está en la existencia de las cosas es efecto de la suma verdad, ella misma es también causa de la verdad que está en la cogitación y de la que está en la proposición; y estas dos verdades no son causa de ninguna verdad.

M. Bien lo consideras. De donde ya puedes entender cómo probé en mi *Monologion*, por medio de la verdad de la oración, que la suma verdad no tiene principio ni fin. Pues cuando dije: "cuándo no fue verdadero que algo iba a ser"[35], no lo dije como si esta oración que afirmara que algo iba a ser no tuviera principio o como si esta verdad fuera Dios; sino puesto que no se puede entender cuándo le faltaría la verdad a esta oración si existiera. Debido a que no se entiende cuándo esta verdad no pudo haber sido, entonces, si hubiera una oración en la que [la verdad] pudiera ser, se entendería que aquella verdad, que es la causa primera de esta verdad, habría sido sin principio. Ciertamente,

orationis non semper posset esse, si eius causa non semper esset. Etenim non est vera oratio quae dicit futurum esse aliquid, nisi reipsa sit aliquid futurum; neque aliquid est futurum, si non est in summa veritate. Similiter de illa intelligendum est oratione, quae dicit quia praeteritum est aliquid. Nam si nullo intellectu veritas orationi huic si facta fuerit deesse poterit, necesse est ut eius veritatis quae summa causa est istius, nullus finis intelligi possit. Idcirco namque vere dicitur praeteritum esse aliquid, quia ita est in re; et ideo est aliquid praeteritum, quia sic est in summa veritate. Quapropter si numquam potuit non esse verum futurum esse aliquid, et numquam poterit non esse verum praeteritum esse aliquid: impossibile est principium summae veritatis fuisse aut finem futurum esse.

191 D. Nihil tuae rationi obici posse video.

11. DE DEFINITIONE VERITATIS

M. Redeamus ad veritatis indagationem quam incepimus.

D. Totum hoc pertinet ad indagandam veritatem; verumtamen redi ad quod vis.

M. Dic ergo mihi an tibi videatur esse aliqua alia rectitudo praeter has quas contemplati sumus.

D. Non alia praeter has nisi illa quae est in rebus corporeis, quae multum est aliena ab istis, ut rectitudo virgae.

M. In quo illa tibi videtur differre ab istis?

D. Quia illa visu corporeo cognosci potest, istas rationis capit contemplatio.

M. Nonne rectitudo illa corporum ratione intelligitur praeter subiectum et cognoscitur? Aut si de alicuius corporis absentis linea dubitetur an recta sit, et monstrari potest quia in nullam partem flectitur: nonne ratione colligitur quia rectam illam esse necesse est?

D. Etiam. Sed eadem quae sic ratione intelligitur, visu sentitur in subiecto. Illae vero non nisi sola mente percipi possunt.

la verdad de la oración no siempre podría ser si su causa no siempre fuera. Y en efecto no es verdadera la oración que dice que algo iba a ser si la cosa misma no iba a ser algo, y algo no iba a ser si no está en la suma verdad. Similarmente ha de entenderse sobre aquella oración que dice que algo habrá sido. Pues si en ningún intelecto pudiera faltarle la verdad a esta oración, si pudiera ser hecha, entonces sería necesario que no se pudiera entender fin alguno de su verdad que es la suma causa de ésta. Esto, puesto que se dice verdaderamente que algo habrá sido, porque así es en realidad; y es por eso que algo habrá sido, porque así es en la suma verdad. Por lo cual si nunca pudo no ser verdadero que algo iba a ser y nunca podrá no ser verdadero que algo habrá sido, es imposible que el principio de la suma verdad haya sido o que su fin haya de ser.

D. Nada veo que pueda objetarse a tu razonamiento.

11. SOBRE LA DEFINICIÓN DE LA VERDAD

M. Volvamos a la indagación de la verdad que hemos empezado.

D. Todo esto es pertinente para indagar la verdad; sin embargo, vuelve a lo que quieres.

M. Dime, por lo tanto, si te parece que hay alguna otra rectitud aparte de estas que hemos contemplado.

D. No hay otra aparte de éstas, salvo aquella que está en las cosas corpóreas, que es muy distinta de éstas, como por ejemplo la rectitud de una vara.

M. ¿En qué te parece que difiere aquella de éstas?

D. Porque aquélla puede ser conocida por la visión corpórea; la de la contemplación de la razón capta éstas.

M. ¿Acaso aquella rectitud de los cuerpos no es entendida y conocida por la razón independientemente de su substrato? O si se dudara de que la línea de algún cuerpo ausente sea recta y puede mostrarse que no se curva en ninguna parte, ¿no se colige por la razón que es necesario que aquella sea recta?

D. También. Pero la misma que es así entendida por la razón, es sentida por la visión en su substrato, mas aquéllas no pueden ser percibidas sino por la mente sola.

M. Possumus igitur, nisi fallor, definire quia veritas est rectitudo mente sola perceptibilis.

D. Nullo modo hoc dicentem falli video. Nempe nec plus nec minus continet ista definitio veritatis quam expediat, quoniam nomen rectitudinis dividit eam ab omni re quae rectitudo non vocatur; quod vero sola mente percipi dicitur, separat eam a rectitudine visibili.

12. DE IUSTITIAE DEFINITIONE

Sed quoniam docuisti me omnem veritatem esse rectitudinem, et rectitudo mihi uidetur idem esse quod iustitia: iustitiam quoque me doce quid esse intelligam. Videtur namque quia omne quod rectum est esse, iustum etiam est esse; et conversim quia quod iustum est esse, rectum est esse. Iustum enim et rectum videtur ignem cali-
192 dum esse et unumquemque hominem diligentem se diligere. Nam si quidquid debet esse recte et iuste est, nec aliud recte et iuste est nisi quod debet esse, sicut puto: non potest aliud esse iustitia quam rectitudo. In summa namque et simplici natura, quamvis non ideo sit iusta et recta quia debeat aliquid, dubium tamen non est idem esse rectitudinem et iustitiam.

M. Habes igitur definitionem iustitiae, si iustitia non est aliud quam rectitudo. Et quondam de rectitudine mente sola perceptibili loquimur, invicem sese definiunt veritas et rectitudo et iustitia. Ut qui unam earum noverit et alias nescierit, per notam ad ignotarum scientiam pertingere possit; immo qui noverit unam, alias nescire non possit.

D. Quid ergo? An dicemus lapidem iustum cum a superioribus inferiora petit, quia hoc facit quod debet, quemadmodum dicimus hominem iustum cum facit quod debet?

M. Non solemus huiusmodi iustitia iustum dicere.

D. Cur ergo magis homo iustus quam lapis iustus est, si uterque iuste facit?

M. Tu ipse an non putas facere hominis a facere lapidis aliquo modo differre?

M. Podemos, por lo tanto, si no me equivoco, definir que la verdad es la rectitud perceptible por la mente sola.

D. De ningún modo veo que quien dice esto se equivoca. Ciertamente esta definición de la verdad no contiene ni más ni menos que lo que requiere, puesto que el nombre *rectitud* la distingue de toda cosa que no se llama *rectitud*; mas lo que se dice de que es percibido por la mente sola la distingue de la rectitud visible.

12. SOBRE LA DEFINICIÓN DE LA JUSTICIA

Pero puesto que me enseñaste que toda verdad es rectitud y la rectitud me parece que es lo mismo que la justicia, enséñame también qué debo entender que es la justicia. Puesto que parece que todo lo que es recto que sea también es justo que sea; y viceversa, que lo que es justo que sea es recto que sea. En efecto, parece justo y recto que el fuego sea caliente y que cada hombre ame a quien lo ama. Pues si todo lo que debe ser es recta y justamente, y nada es recta y justamente sino lo que debe ser —según pienso—, entonces la justicia no puede ser otra cosa que la rectitud. Puesto que en la naturaleza suma y simple, aunque no es por eso que sea justa y recta, porque deba algo, no hay duda, sin embargo, de que la rectitud y la justicia son lo mismo.

M. Tienes, por lo tanto, la definición de la justicia, si la justicia no es otra cosa que la rectitud. Y puesto que hablamos de la rectitud perceptible por la mente sola, recíprocamente se definen entre sí la verdad y la rectitud y la justicia. De modo que quien conozca una y no sepa las otras, por medio de la conocida puede alcanzar el conocimiento de las desconocidas; más bien, quien haya conocido una, no puede no saber las otras.

D. ¿Qué, por lo tanto? ¿Acaso llamamos *justa* a la piedra cuando desde lo más alto tiende a lo más bajo, porque hace lo que debe, del mismo modo que llamamos *justo* al hombre cuando hace lo que debe?

M. No solemos llamarla *justa* en virtud de tal justicia.

D. ¿Por qué, por lo tanto, es más justo un hombre que justa una piedra, si ambos hacen justamente?

M. ¿No piensas tú mismo que el hacer del hombre difiere en algún modo del hacer de la piedra?

D. Scio quia homo sponte, lapis naturaliter et non sponte facit.

M. Idcirco lapis non dicitur iustus, quia non est iustus qui facit quod debet, si non vult quod facit.

D. Dicemus ergo iustum esse equum cum vult pascere, quia volens facit quod debet?

M. Non dixi iustum esse ilium qui facit volens quad debet; sed dixi non esse iustum qui non facit volens quod debet.

D. Dic ergo quis sit iustus.

M. Quaeris ut video definitionem iustitiae cui laus debetur; sicut contrario eius, scilicet iniustitiae, debetur vituperatio.

D. Illam quaero.

M. Constat quia illa iustitia non est in ulla nature quae rectitudinem non agnoscit. Quidquid enim non vult rectitudinem, etiam si eam tenet, non meretur laudari quia tenet rectitudinem. Velle autem illam non valet qui nescit eam.

193 D. Verum est.

M. Rectitudo igitur quae tenenti se laudem acquirit, non est nisi in rationali natura, quae sola rectitudinem de qua loquimur percipit.

D. Ita sequitur.

M. Ergo quoniam omnis iustitia est rectitudo, nullatenus est iustitia quae servantem se facit laudabilem, nisi in rationalibus.

D. Non potest aliter esse.

M. Ubi igitur tibi videtur ista iustitia in homine qui rationalis est?

D. Non est nisi aut in voluntate aut in scientia aut in opere.

M. Quid si quis recte intelligit aut recte operatur, non autem recte velit: laudabit eum quisquam de iustitia?

D. Non.

D. Sé que el hombre hace voluntariamente, y que la piedra lo hace natural y no voluntariamente.

M. Por esto la piedra no se dice *justa*, porque no es justo quien hace lo que debe si no quiere lo que hace.

D. Por lo tanto, ¿diremos que un caballo es justo cuando quiere pacer, porque queriendo hace lo que debe?

M. No dije que justo es aquel que queriendo hace lo que debe; sino dije que no es justo quien queriendo no hace lo que debe.

D. Di, por lo tanto, qué es justo.

M. Según veo, indagas una definición de justicia a la que se debe elogio, así como a su contrario, a saber, la injusticia a la que se debe reproche.

D. Indago sobre aquélla.

M. Consta que aquella justicia no está en naturaleza alguna que no admita la rectitud. Pues cualquier cosa que no quiere la rectitud, incluso si la posee, no merece ser elogiada porque posee la rectitud. Sin embargo, no es capaz de quererla quien no la sabe.

D. Es verdadero.

M. Por lo tanto, la rectitud que procura elogio a quien la posee no está sino en la naturaleza racional que sola percibe la rectitud de la que hablamos.

D. Así se sigue.

M. Por lo tanto, puesto que toda justicia es rectitud, no hay en absoluto una justicia que haga elogiable a quien la conserve salvo en las criaturas racionales.

D. No puede ser de otra manera.

M. Por lo tanto, ¿dónde te parece que está la justicia en el hombre, que es racional?

D. No está sino en la voluntad o en el conocimiento o en la obra.

M. ¿Y qué si alguien entiende rectamente u obra rectamente, pero no quiere rectamente? ¿Alguien lo elogiará con respecto a su justicia?

D. No.

M. Ergo non est ista iustitia rectitudo scientiae aut rectitudo actionis sed rectitudo voluntatis.

D. Aut hoc erit aut nihil.

M. Videtur tibi sufficienter esse definita iustitia quam quaerimus?

D. Tu vide.

M. Quicumque vult quod debet, putas eum recte velle et habere rectitudinem voluntatis?

D. Si quis nesciens vult quod debet, ut cum vult claudere ostium contra illum qui ipso nesciente vult in domo alium occidere: sive habeat iste sive non habeat aliquam voluntatis rectitudinem, non habet illam quam quaerimus.

M. Quid dicis de illo, qui scit se debere velle quod vult?

D. Potest contingere ut intelligens velit quod debet, et nolit se debere. Nam cum latro cogitur ablatam reddere pecuniam, palam est quia non vult se debere, quoniam ideo cogitur velle reddere quia debet. Sed hic nullatenus laudandus est hac rectitudine.

M. Qui cibat pauperem esurientem propter inanem gloriam, vult se debere velle quod vult. Idcirco namque laudatur, quia vult facere quod debet. Quid itaque de isto iudicas?

D. Non est huius rectitudo laudanda, et ideo non sufficit ad iustitiam quam quaerimus. Sed ostende iam quae sufficiat.

M. Omnis voluntas sicut vult aliquid, ita vult propter aliquid. Nam
194 quemadmodum considerandum est quid velit, sic videndum est cur velit. Quippe non magis recta debet esse volendo quod debet, quam volendo propter quod debet. Quapropter omnis voluntas habet quid et cur. Omnino namque nihil volumus, nisi sit cur velimus.

D. Omnes hoc in nobis cognoscimus.

M. Cur autem tibi uidetur volendum unicuique quad vult, ut laudabilem habeat voluntatem? Quid enim volendum sit palam est; quoniam qui non vult quod debet, non est iustus.

M. Por lo tanto, no es esta justicia la rectitud del conocimiento o la rectitud de la acción sino la rectitud de la voluntad.

D. O será esto o nada.

M. ¿Te parece que haya sido definida suficientemente la justicia que indagamos?

D. Velo tú.

M. Quienquiera que quiera lo que debe, ¿piensas que quiere rectamente y que tiene la rectitud de la voluntad?

D. Si alguien sin saberlo quiere lo que debe —por ejemplo, cuando sin saberlo quiere cerrarle la puerta a alguien que quiere asesinar a otro en la casa—, entonces ya sea que tenga o que no tenga alguna rectitud de la voluntad, no tiene aquella que indagamos.

M. ¿Qué dices de aquel que sabe que debe querer lo que quiere?

D. Puede suceder que quien entiende quiere lo que debe y no quiere deber. Pues cuando un ladrón es coaccionado a devolver un dinero hurtado, es claro que no quiere deber, puesto que es por eso por lo que es coaccionado a devolver, porque debe. Pero éste no debe ser elogiado de ninguna manera respecto de esta rectitud.

M. Quien por vanagloria alimenta a un pobre hambriento, quiere deber querer lo que quiere. Puesto que por esto es elogiado, porque quiere hacer lo que debe. Así que ¿qué juzgas sobre esto?

D. La rectitud de esto no ha de ser elogiada y por eso ella no es suficiente para la justicia que indagamos. Pero muéstrame ahora cuál es suficiente.

M. Toda voluntad, así como quiere algo, así también quiere por causa de algo. Pues comoquiera que ha de considerarse qué quiere, así también ha de verse por qué quiere. Ciertamente, no debe ser más recta queriendo lo que debe que queriendo por causa de lo que debe. Por lo cual toda voluntad tiene un qué y un porqué. Pues nada en absoluto queremos, salvo que haya por qué quererlo.

D. Todos conocemos esto en nosotros.

M. Sin embargo, ¿por qué te parece que cada uno ha de querer lo que quiere para tener una voluntad elogiable? Pues es claro qué ha de quererse, puesto que quien no quiere lo que debe, no es justo.

D. Nec minus apertum mihi videtur quia sicut volendum est unicuique quod debet, ita volendum est ideo quia debet, ut iusta sit eius voluntas.

M. Bene intelligis haec duo esse necessaria voluntati ad iustitiam: velle scilicet quod debet, ac ideo quia debet. Sed dic an sufficiant.

D. Cur non?

M. Cum aliquis vult quod debet quia cogitur, et ideo cogitur quia hoc velle debet: nonne hic quodam modo vult quod debet, quoniam debet?

D. Non possum negare; sed alio modo iste vult, alio modo iustus.

M. Distingue ipsos modos.

D. Iustus namque cum vult quod debet, servat voluntatis rectitudinem non propter aliud, inquantum iustus dicendus est, quam propter ipsam rectitudinem. Qui autem non nisi coactus aut extranea mercede conductus vult quod debet: si servare dicendus est rectitudinem, non eam servat propter ipsam sed propter aliud.

M. Voluntas ergo illa iusta est, quae sui rectitudinem seruat propter ipsam rectitudinem.

D. Aut ista aut nulla voluntas iusta est.

M. Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se seruata.

D. Vere haec est definitio iustitiae quam quaerebam.

M. Vide tamen ne forte aliquid in ea debeat corrigi.

D. Ego nihil in ea corrigendum esse video.

M. Nec ego. Nulla namque est iustitia quae non est rectitudo, nec alia quam rectitudo voluntatis iustitia dicitur per se. Dicitur enim rectitudo actionis iustitia sed non nisi cum iusta voluntate fit actio. Rectitudo autem voluntatis, etiamsi impossibile sit fieri quod recte
195 volumus: tamen nequaquam nomen amittit iustitiae.

Quod autem ‚servata' dicitur, forte dicet aliquis:

D. Y no me parece menos evidente que así como cada uno debe querer lo que debe, así también ha de quererlo por eso, porque debe, para que su voluntad sea justa.

M. Entiendes bien que estas dos cosas son necesarias a la voluntad respecto de la justicia, a saber: querer lo que debe y por eso, porque debe. Pero dime si son suficientes.

D. ¿Por qué no habrían de serlo?

M. Cuando alguien quiere lo que debe porque es coaccionado, y es coaccionado por eso, porque debe querer esto, ¿no quiere él en cierto modo lo que debe, puesto que lo debe?

D. No lo puedo negar, pero él quiere de un modo y de otro el justo.

M. Distingue estos modos.

D. Pues el justo, cuando quiere lo que debe, [entonces], en la medida en que ha de decirse justo, conserva la rectitud de la voluntad no por causa de otra cosa que por causa de la rectitud misma. Sin embargo, quien, obligado o conducido únicamente por una recompensa extrínseca, quiere lo que debe, si ha de decirse que conserva la rectitud, entonces no la conserva por causa de ella misma sino por causa de otra cosa.

M. Por lo tanto, justa es aquella voluntad que conserva su rectitud por causa de la rectitud misma.

D. O esta o ninguna voluntad es justa.

M. Por lo tanto, la justicia es la rectitud de la voluntad conservada por causa de sí.

D. Ésta es la verdadera definición de la justicia que indagaba.

M. Sin embargo, ve si quizás no haya algo en ella que deba corregirse.

D. Yo no veo nada que haya de corregirse en ella.

M. Tampoco yo. Puesto que nada que no es rectitud es justicia; y nada distinto de la rectitud de la voluntad se dice justicia de por sí. Pues la rectitud de la acción se dice justicia, pero solo cuando una acción se hace con una voluntad justa. Sin embargo, aunque sea imposible que se haga lo que queremos rectamente, con todo la rectitud de la voluntad en absoluto pierde el nombre *justicia*. Sin embargo, respecto de lo que se dice de *conservada*, quizás alguien diga:

Si rectitudo voluntatis non nisi cum servatur dicenda est iustitia: non mox ut habetur est iustitia, nec accipimus iustitiam cum illam accipimus sed nos servando facimus eam esse iustitiam. Nam prius illam accipimus et habemus quam servemus. Non enim ideo illam accipimus nec idcirco illam primitus habemus quia servamus; sed ideo incipimus illam servare quia accepimus et habemus. Sed ad haec nos respondere possumus, quia simul accipimus illam et velle et habere. Non enim illam habemus nisi volendo; et si eam volumus, hoc ipso illam habemus. Sicut autem simul illam habemus et volumus, ita illam simul volumus et servamus; quoniam sicut eam non servamus nisi cum illam volumus, sic non est quando eam velimus et non servemus; sed quamdiu eam volumus servamus, et donec servamus volumus. Quoniam ergo eodem tempore contingit nobis illam et velle et habere, nec diverso tempore in nobis sunt et velle et servare illam: ex necessitate simul accipimus et habere illam et servare; et sicut quamdiu servamus habemus illam, ita quamdiu habemus servamus; nec ulla ex his generatur inconvenientia.

Quippe sicut eiusdem rectitudinis acceptio natura prius est quam habere aut velle illam -- quoniam illam habere aut velle non est causa acceptionis sed acceptio facit velle illam et habere --; et tamen simul sunt tempore acceptio et habere et velle -- simul enim incipimus illam et accipere et habere et velle, et mox ut est accepta, est habita et volumus eam --: ita habere seu velle illam, quamvis natura prius sint quam servare, simul tamen sunt tempore. Quare a quo simul accipimus et habere et velle et servare voluntatis rectitudinem, ab illo accipimus iustitiam; et mox ut habemus et volumus eandem rectitudinem voluntatis, iustitia dicenda est.

Quod vero addidimus ‚propter se', ita necessarium est, ut nullo modo eadem rectitudo nisi propter se servata iustitia sit.

D. Nihil cogitare possum contra.

si la rectitud de la voluntad ha de decirse justicia solo cuando es conservada, entonces no es justicia tan pronto la tenemos, ni recibimos la justicia cuando la recibimos, sino que hacemos que ella sea justicia al conservarla. Pues la recibimos y tenemos antes que la conservemos. Pues no por eso la recibimos ni por eso la tenemos al principio, porque la conservamos, sino que por eso empezamos a conservarla, porque la recibimos y tenemos. Pero a esto nosotros podemos responder que la recibimos y queremos y tenemos simultáneamente. Pues no la tenemos sino cuando la queremos; y si la queremos, por esto mismo la tenemos. Sin embargo, así como la tenemos y queremos simultáneamente, así también la queremos y conservamos simultáneamente; puesto que, así como no la conservamos sino cuando la queremos, así tampoco hay momento alguno en que la queramos y no la conservemos; pero la conservamos todo el tiempo que la queremos, y la queremos mientras la conservamos. Por lo tanto, puesto que nos sucede que la tenemos y la queremos al mismo tiempo, y puesto que en nosotros no están en tiempos distintos el querer y el conservarla, por necesidad recibimos el tener y el conservarla simultáneamente; y así como la tenemos todo el tiempo que la conservamos, así también la conservamos todo el tiempo que la queremos; y ninguna inconsistencia se genera de esto.

Ciertamente, así como la recepción de la misma rectitud es por naturaleza anterior al tenerla o al quererla —puesto que el tenerla o el quererla no es causa de su recepción, sino que la recepción hace quererla y tenerla—, y sin embargo la recepción y el tenerla y el quererla son simultáneas en el tiempo —pues empezamos a recibirla y a tenerla y a quererla simultáneamente, y después de que es recibida, es tenida y la queremos—; así también el tenerla o el quererla, aunque por naturaleza sean anteriores a conservarla, son sin embargo simultáneas en el tiempo. Porque de lo que simultáneamente recibimos el tener y el querer y el conservar la rectitud de la voluntad, de ello recibimos la justicia; y después de que tenemos y queremos la misma rectitud de la voluntad, ha de decirse justicia.

Pero respecto de lo que añadimos de "por causa de sí", así es necesario que de ningún modo sea justicia la misma rectitud, salvo la que es conservada por causa de sí.

D. Nada puedo pensar en contra.

M. Videtur tibi quod ista definitio possit aptari summae iustitiae, secundum quod de re loqui possumus de qua nihil aut vix aliquid pro-
196 prie potest dici?

D. Licet non ibi sit aliud voluntas, aliud rectitudo, tamen sicut dicimus potestatem divinitatis sut divinam potestatem sive potentem divinitatem, cum in divinitate non sit aliud potestas quam divinitas: ita non inconvenienter dicimus ibi rectitudinem voluntatis aut voluntariam rectitudinem seu rectam voluntatem. Si vero illam rectitudinem dicimus propter se servari, de nulla alia rectitudine sic convenienter dici posse videtur. Sicut enim non aliud illam sed ipsa se servat, nec per aliud sed per se: ita non propter aliud quam propter se.

M. Indubitanter igitur possumus dicere quia iustitia est rectitudo voluntatis, quae rectitudo propter se servatur. Et quoniam verbi quod hic dico 'servatur', non habemus participium passivum praesentis temporis: pro praesenti possumus uti passivo praeterito participio eiusdem verbi.

D. Hunc usum habemus notissimum, ut praeteritis participiis passivis utamur pro praesentibus quae Latinitas non habet, sicut non habet praeterita participia a verbis activis et neutris; et pro praeteritis quae non habet utitur praesentibus, ut si dicam de aliquo: Hic quod studens et legens didicit, non nisi coactus docet. Id est: quod dum studuit et legit didicit, non nisi cum cogitur docet.

M. Bene igitur diximus iustitiam esse rectitudinem voluntatis servatam propter se, id est quae servatur propter se. Et hinc est quod iusti dicuntur aliquando 'recti corde', id est recti voluntate; aliquando 'recti' sine adiectione 'cordis', quoniam nullus alius intelligitur rectus nisi ille qui rectam habet voluntatem. Ut est illud: "Gloriamini omnes recti corde". Et: "Videbunt recti et laetabuntur".

D. Satisfecisti etiam pueris de definitione iustitiae; transeamus ad alia.

M. ¿Te parece que esta definición pueda ajustarse a la suma justicia, en la medida en que podemos hablar de una cosa de la que nada o difícilmente puede propiamente decirse algo?

D. Aunque allí no sea una cosa la voluntad y otra cosa la rectitud, sin embargo así como decimos "poder de la divinidad" o "divino poder" o "divinidad potente" —puesto que en la divinidad no hay otro poder que la divinidad—, así también no decimos allí inapropiadamente "rectitud de la voluntad" o "rectitud voluntaria" o "voluntad recta". Pero si decimos que aquella rectitud se conserva por causa de sí, no parece que de ninguna otra rectitud pueda decirse apropiadamente así. Pues así como no se conserva otra cosa sino ella misma, ni por otra sino de por sí, así también no es por causa de otra sino por causa de sí.

M. Por lo tanto, podemos decir sin duda que la justicia es la rectitud de la voluntad, rectitud que se conserva por causa de sí. Y puesto que del verbo "conservarse" que aquí uso no tenemos un participio pasivo presente, por ahora podemos usar el participio pasivo pasado del mismo verbo.

D. Tenemos [en el latín] esta conocida costumbre de usar los participios pasivos pasados por los participios presentes, de los que el latín carece, del mismo modo que carece de los participios pasados de verbos activos y neutros; y usamos los participios presentes por los participios pasivos pasados, de los que carece, tal como si yo dijera de alguien: "Lo que él aprendió estudiando y leyendo [*studens et legens*], no lo enseña sino obligado". Esto es: "Lo que aprendió mientras estudió y leyó [*dum studuit et legit*], no lo enseña sino cuando es obligado".

M. Por lo tanto, bien hemos dicho que la justicia es la rectitud de la voluntad conservada por causa de sí, esto es, que se conserva [*servatur*] por causa de sí. Y de ahí es que los justos se dicen a veces "rectos de corazón" esto es, rectos de voluntad; a veces "rectos" sin la cualificación "de corazón", puesto que sólo se entiende que es recto aquel que tiene una voluntad recta. Como es aquello de: "Gloriaos todos los rectos de corazón"[36]; y: "Los rectos verán y se alegrarán"[37].

D. Has satisfecho incluso a los jóvenes sobre la definición de justicia. Pasemos a lo otro.

13. QUOD UNA SIT VERITAS IN OMNIBUS VERIS

M. Redeamus ad rectitudinem seu veritatem, quibus duobus nominibus, quoniam de rectitudine mente sola perceptibili loquimur, una res significatur quae genus est iustitiae; et quaeramus an sit una sola
197 veritas in omnibus illis in quibus veritatem dicimus esse, an ita sint veritates plures, sicut plura sunt in quibus constat esse veritatem.

D. Hoc multum nosse desidero.

M. Constat quia in quacumque re sit veritas, non est aliud quam rectitudo.

D. Non hinc dubito.

M. Si ergo plures sunt veritates secundum plures res, plures quoque sunt rectitudines.

D. Hoc quoque non minus certum est.

M. Si secundum diversitates rerum necesse est esse diversas rectitudines: utique secundum res ipsas habent esse suum eaedem rectitudines; et sicut res ipsae in quibus sunt variantur, sic quoque rectitudines varias esse necesse est.

D. In una re in qua rectitudinem esse dicimus, ostende quad in ceteris intelligam.

M. Dico quia si rectitudo significationis ideo est alia quam voluntatis rectitudo, quia ista in voluntate, illa in significatione est: habet suum esse rectitudo propter significationem et secundum eam mutatur.

D. Ita est. Cum enim significatur esse quod est, aut non esse quod non est, recta est significatio, et constat esse rectitudinem sine qua significatio recta nequit esse. Si vero significetur esse quod non est, vel non esse quod est, aut si nihil omnino significetur: nulla erit rectitudo significationis, quae non nisi in significatione est. Quapropter per significationem habet esse et per eam mutatur eius rectitudo, quemadmodum color per corpus habet esse et non esse. Existente namque

13. QUE LA VERDAD ES UNA EN TODAS LAS COSAS VERDADERAS

M. Volvamos a la rectitud o verdad, dos nombres con los que se significa una única cosa que es el género de la justicia, puesto que hablamos de la rectitud perceptible por la mente sola; e indaguemos si hay una sola verdad en todas las cosas en las que decimos que la verdad es, o si hay muchas verdades, así como hay muchas cosas en las que consta que la verdad está.

D. Deseo mucho saber esto.

M. Consta que en cualquier cosa que la verdad está no es ella algo distinto de la rectitud.

D. A partir de ahora no lo dudo.

M. Por lo tanto, si son tantas las verdades cuantas las cosas, tantas son también las rectitudes.

D. Esto tampoco es menos cierto.

M. Si según la diversidad de las cosas es necesario que haya diversas rectitudes, ciertamente según las cosas mismas tienen su ser las mismas rectitudes; y así como son variadas las cosas mismas en las que están, asimismo es necesario que las rectitudes sean varias.

D. Muestra en una cosa en la que decimos que está la rectitud, lo que entenderé en las demás.

M. Digo que si la rectitud de la significación es otra cosa que la rectitud de la voluntad por lo que la segunda está en la voluntad y la primera en la significación, entonces la rectitud tiene su ser por causa de la significación y según ésta se cambia.

D. Así es. Pues cuando se significa que es lo que es, o que no es lo que no es, la significación es recta y consta que es la rectitud sin la cual la significación recta no puede ser. Pero si se significara que es lo que no es, o que no es lo que es, o si nada en absoluto se significara, entonces ninguna sería la rectitud de la significación, la cual no está sino en la significación. Por lo cual, tiene el ser por medio de la significación y por medio de ella se cambia su rectitud, del mismo modo como el color tiene el ser y el no ser por medio del cuerpo. Puesto que

corpore colorem eius esse necesse est, et pereunte corpore colorem eius manere impossibile est.

M. Non similiter se habent color ad corpus et rectitudo ad significationem.

D. Ostende dissimilitudinem.

M. Si nullus aliquo significare velit signo quod significandum est: erit ulla per signa significatio?

D. Nulla.

M. An ideo non erit rectum, ut significetur quod significari debet?

D. Non idcirco minus erit rectum, aut minus hoc exiget rectitudo.

M. Ergo non existente significatione non perit rectitudo qua rectum
198 est et qua exigitur, ut quod significandum est significetur.

D. Si interisset, non esset hoc rectum, nec ipsa hoc exigeret.

M. Putasne cum significatur quod significari debet, significationem tunc esse rectam propter hanc et secundum hanc ipsam rectitudinem?

D. Immo non possum aliter putare. Si enim alla rectitudine recta est significatio, pereunte ista nihil prohibet rectam esse significationem. Sed nulla est recta significatio, quae significat quod non est rectum significari, aut quod non exigit rectitudo.

M. Nulla igitur significatio est recta alla rectitudine quam illa, quae permanet pereunte significatione.

D. Palam est.

M. An ergo non vides quia non ideo est rectitudo in significatione, quia tunc incipit esse cum significatur esse quod est, vel non esse quod non est sed quia significatio tunc fit secundum rectitudinem quae semper est; nec ob hoc abest a significatione, quia perit cum non sicut debet aut cum nulla sit significatio sed quondam tunc significatio deficit a non deficiente rectitudine?

al existir un cuerpo es necesario que su color sea y al perecer un cuerpo es imposible que su color permanezca.

M. No se relacionan de la misma manera el color con el cuerpo y la rectitud con la significación.

D. Muéstrame la diferencia.

M. Si nadie quisiera significar con signo alguno lo que ha de ser significado, ¿habrá alguna significación por medio de signos?

D. Ninguna.

M. ¿No será por eso recto que se signifique lo que debe ser significado?

D. No por eso será menos recto ni la rectitud lo demandará menos.

M. Por lo tanto, al no existir la significación, no perece la rectitud por la que es recto y por la que se exige que se signifique lo que ha de ser significado.

D. Si se hubiera perdido, esto no sería recto ni ella misma lo demandaría.

M. ¿Piensas que cuando se significa lo que debe ser significado, la significación es entonces recta por causa de ésta y según esta rectitud misma?

D. Ciertamente no puedo pensar de otro modo. Pues si la significación es recta por otra rectitud, entonces, al perecer ésta, nada prohíbe que la significación sea recta. Pero ninguna es la significación recta que significa lo que no es recto que se signifique ni lo que la rectitud no exija.

M. Por lo tanto, ninguna significación es recta por otra rectitud que por la que permanece al perecer la significación.

D. Es claro.

M. Por lo tanto, ¿no ves que la rectitud está en la significación no porque comienza a ser cuando se significa que es lo que es o que no es lo que no es, sino porque en ese momento la significación se hace según la rectitud que siempre es; y que está ausente de la significación no porque perece cuando no [es] como debe o cuando ninguna es la significación, sino porque entonces, en ese momento, a la significación le falta la rectitud que no falta?

D. Sic video, ut non possim non videre.

M. Rectitudo igitur qua significatio recta dicitur, non habet esse aut aliquem motum per significationem, quomodocumque ipsa moveatur significatio.

D. Nihil mihi iam clarius.

M. Potesne probare colorem similiter se habere ad corpus, quomodo rectitudo se habet ad significationem?

D. Paratior nunc sum probare quia valde dissimiliter.

M. Puto quia iam tibi notum est, quid de voluntate et eius rectitudine et de aliis quae rectitudinem debent sentiendum sit.

D. Omnino video hac ipsa ratione probari, quoquo modo ipsa sint, rectitudinem immutabilem permanere.

M. Quid ergo consequi existimas de ipsis rectitudinibus? Sunt aliae ab invicem, aut est una et eadem omnium rectitudo?

D. Supra concessi quia si ideo plures sunt rectitudines, quoniam plures sunt res in quibus considerantur: necesse est eas existere et variari secundum res ipsas; quod nequaquam fieri demonstratum est. Quapropter non ideo sunt plures rectitudines, quia plures sunt res in qui-
199 bus sunt.

M. An habes aliquam aliam rationem cur tibi plures esse videantur, praeter ipsam rerum pluralitatem?

D. Sicut istam nullam esse cognosco, ita nullam aliam inveniri posse considero.

M. Una igitur et eadem est omnium rectitudo.

D. Sic mihi fateri necesse est.

M. Amplius: Si rectitudo non est in rebus illis quae debent rectitudinem, nisi cum sunt secundum quod debent, et hoc solum est illis rectas esse: manifestum est earum omnium unam solam esse rectitudinem.

D. Lo veo de tal modo que no podría no verlo.

M. Por lo tanto, la rectitud por la que se dice recta la significación no tiene el ser o alteración alguna por medio de la significación, comoquiera que la significación misma sea alterada.

D. Nada es más claro para mí.

M. ¿Puedes probar que el color se relaciona con el cuerpo de manera similar a como la rectitud se relaciona con la significación?

D. Estoy ahora más preparado para probar que lo hacen muy diferentemente.

M. Pienso que ahora es evidente para ti qué ha de opinarse respecto de la voluntad y su rectitud, así como de otras cosas que deben [tener] la rectitud.

D. Veo totalmente que por este razonamiento mismo se prueba que la rectitud permanece inmutable, de cualquier modo que las cosas mismas sean.

M. Por lo tanto, ¿qué consideras que se sigue acerca de las rectitudes mismas? ¿Son distintas unas de otras o es una y la misma la rectitud de todas las cosas?

D. Antes concedí que si muchas son las rectitudes por lo que muchas son las cosas en las que se consideran, entonces es necesario que ellas existan y sean variadas según las cosas mismas, lo que de ningún modo se ha demostrado que suceda. Por lo cual, no [es el caso que] sean muchas las rectitudes por lo que son muchas las cosas en las que están.

M. ¿Tienes alguna otra razón de por qué te parece que sean muchas, además de la pluralidad misma de las cosas?

D. Así como conozco que no hay ninguna, así mismo considero que no puede encontrarse ninguna otra.

M. Por lo tanto, una y la misma es la rectitud de todas las cosas.

D. Así es necesario para mí reconocerlo.

M. Más aún, si la rectitud no está en aquellas cosas que deben [tener] la rectitud, salvo cuando son según lo que deben, y esto solamente es en aquellas que son rectas, entonces es claro que hay una sola y única rectitud de todas estas cosas.

D. Non potest negari.

M. Una igitur est in illis omnibus veritas.

D. Et hoc negari impossibile est. Sed tamen ostende mihi: cur dicimus 'huius vel illius rei' veritatem, velut ad distinguendas veritatum differentias, si nullam ab ipsis rebus assumunt diversitatem? Multi namque vix concedent nullam esse differentiam inter veritatem voluntatis et eam quae dicitur actionis, aut alicuius aliorum.

M. Improprie 'huius vel illius rei' esse dicitur, quoniam illa non in ipsis rebus aut ex ipsis aut per ipsas in quibus esse dicitur habet suum esse. Sed cum res ipsae secundum illam sunt, quae semper praesto est iis quae sunt sicut debent: tunc dicitur 'huius vel illius rei veritas', ut veritas voluntatis, actionis, quemadmodum dicitur 'tempus huius vel illius rei', cum unum et idem sit tempus omnium quae in eodem tempore simul sunt; et si non esset haec vel illa res, non minus esset idem tempus. Non enim ideo dicitur tempus huius vel illius rei, quia tempus est in ipsis rebus, sed quia ipsae sunt in tempore. Et sicut tempus per se consideratum non dicitur tempus alicuius, sed cum res quae in illo sunt consideramus, dicimus 'tempus huius vel illius rei': ita summa veritas per se subsistens nullius rei est; sed cum aliquid secundum illam est, tunc eius dicitur veritas vel rectitudo.

Explicit Tractatus de Veritate editus ab Anselmo Archiepiscopo Cantuariensi.

D. No puede negarse.

M. Por lo tanto, hay una única verdad en todas aquellas cosas.

D. Y es imposible que esto sea negado. Mas sin embargo, muéstrame por qué decimos "la verdad de ésta o aquella cosa", como para distinguir diferencias entre verdades, si no toman diversidad alguna a partir de las cosas mismas. Puesto que muchos difícilmente conceden que no hay diferencia entre la verdad de la voluntad y la que se dice de la acción, o de alguna de las otras cosas.

M. Se dice impropiamente que es "de ésta o aquella cosa", puesto que aquella tiene su ser, no en las cosas mismas o a partir de estas mismas o por medio de estas mismas en las que se dice que está. Pero cuando las cosas mismas son según aquella, que siempre está disponible para las que son así como deben, entonces se dice "la verdad de ésta o aquella cosa" —por ejemplo, la verdad de la voluntad, de la acción, etc.—, del mismo modo como se dice "el tiempo de ésta o aquella cosa", puesto que es uno y el mismo el tiempo de todas las cosas que son a la vez en el mismo tiempo; y si no existiese ésta o aquella cosa, no sería menos el mismo tiempo. Pues no se dice "el tiempo de ésta o aquella cosa" por lo que el tiempo está en estas cosas, sino porque estas mismas están en el tiempo. Y así como el tiempo, considerado de por sí, no se dice "tiempo de algo", sino que cuando consideramos las cosas que están en él, decimos "el tiempo de ésta o aquella cosa", así también la suma verdad de por sí subsistente no es de ninguna cosa, sino que cuando algo es según aquella, entonces se dice "verdad o rectitud de esto".

Termina el *Tratado sobre la verdad* escrito por Anselmo arzobispo de Canterbury.

NOTAS

1 Jn 14, 6: Jesús le dijo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí". Todas las traducciones de la Biblia provienen de la traducción realizada por Casiodoro Reina (1569) y revisada y publicada por Cipriano de Valera (1602).

2 *Cf. M,* XVIII, p. 33, 10-22.

3 Como parte de su explicación acerca de las propiedades esenciales de la naturaleza suprema —propósito principal de esta reflexión por sí misma del *Monologion*—, Anselmo ha concluido que algún valor de verdad debe estar incluido dentro de esas propiedades (*M,* XV), que ésta es la verdad (*M,* XV, pp. 28-29) y que, en consecuencia, debe además ser la suprema verdad (*M,* XVI, p. 31). En este capítulo XVIII Anselmo acomete la categoría del cuándo y se pregunta desde cuándo existe y hasta cuándo existirá la naturaleza que es sostén de todo. La identidad entre tal naturaleza y la verdad se produce a partir de la afirmación de que una cosa es lo que es, en este caso la naturaleza suprema, eterna. Por tanto, si la naturaleza suprema no puede terminar ni por su voluntad ni contra ella, no tendrá fin. Si esa naturaleza tiene principio y fin, ya no es la verdadera eternidad (*M,* XVIII, p. 33, 9-10).

4 Ciertamente, no se da ninguna definición y de hecho el capítulo procede mediante silogismos hipotéticos, de modo que todo aquello que se plantea sobre la verdad tampoco queda establecido.

5 La importancia del *Monologion* no se limita al establecimiento de la eternidad de la verdad. De hecho, en éste se establecen las premisas metafísicas que justificarán que se investigue la verdad no sólo en los enunciados, como habría de ser desde una perspectiva puramente lógica y semántica. Además se insiste en que nada puede ser verdadero sin la Verdad [suprema] —"todo ser que produce otro es la causa de lo que nace de él y es necesario que toda causa contribuya en algo a la esencia de su efecto" (*M,* VIII, p. 22, 12-15) — y todo lo que es creado por ésta estuvo primero en su inteligencia —"Porque no se puede hacer una cosa cualquiera si no se encuentra en la inteligencia creadora, como el modelo o para hablar más exactamente la forma, la semejanza, la ley del ser que ella quiera producir" (*M,* IX, p. 24, 12-15)—. En consecuencia, toda consideración sobre la verdad debe, partiendo de lo más conocido (*DV,* IX, p. 188, 27-28) —la

verdad en las enunciaciones y su significación que se revisarán en el capítulo 2—, examinar las cosas en las que comúnmente se dice que la verdad está —la opinión y los sentidos en los capítulos 3 y 6—, aquellas cosas en las que la Biblia dice que está la verdad —la voluntad y las acciones, en los capítulos 4 y 5— y finalmente aquéllas en las que su propia concepción filosófica y teológica suponen —la esencia de las cosas y lo que deben y no deben ser éstas conforme con la ley que se encuentra en la suprema naturaleza, capítulos 8 y 9—. Los capítulos 10 a 12 se ocupan de la suprema verdad, de ofrecer por fin una definición de ésta y de la justicia en cuanto corrección. A pesar de todas estas distinciones, el tratado culmina unificando toda existencia de la verdad en varios tipos de entes en la doctrina del *Monologion* de acuerdo con la cual la Suprema Naturaleza (la Suprema Verdad) está en todas y cada una de las cosas que de alguna manera son.

6 El término latino *enuntiatio, -onis* se verterá 'enunciación', muy probablemente en consonancia con aquello que en *Int.* 16a 26-28, se denomina ἀπόφασις y que el propio Boecio ya vertía *enuntiatio*. Tal como hace el propio Aristóteles, Anselmo distingue entre la simple proferencia o declaración y aquella que posee valor de verdad. Anselmo considera que sólo la enunciación *asertiva*, ya sea afirmativa o negativa, es la que tiene valor de verdad (*DV*, II, p. 177, 10).

7 Todas las traducciones siguen a Schmitt señalando que aquí Anselmo toma como punto de partida la traducción y comentario a las *Categorías* de Boecio. Como se señaló ya en la nota anterior, también su traducción y comentario para *Sobre la interpretación* desempeñarán un papel central. Vale señalar también la influencia de Agustín de quien toma, por ejemplo, la idea de que el lenguaje es un sistema de signos y de que éstos pueden ser lingüísticos y no lingüísticos (*Dial*, 5, 7; *Doct. Christ.*, 1.2.2).

8 Anselmo sigue la explicación de Boecio en su comentario a las *Categorías* 1, IV, pl 64, 285 A y B.

9 Anselmo distingue aquí entre la verdad y las condiciones de verdad de un enunciado. Las últimas son una característica del mundo, mientras que, como se ha establecido la verdad, ésta es característica de la enunciación.

10 *Oratio, -onis*, 'oración' en nuestra traducción, es por vía de la traducción de Boecio, el λόγος que Aristóteles define como: "un

sonido significativo, cualquiera de cuyas partes es significativa por separado como enunciación, pero no como afirmación". Si bien habitualmente se distingue de *propositio* ('proposición') en nuestra traducción (*DV*, II, p. 180, 1) y πρότασις en el griego del Estagirita, en este contexto la distinción no tiene cabida, pues no se distingue aquí el papel que en cuanto oración enunciativa empleada en un razonamiento —*i. e.* la proposición, en sentido técnico—puede desempeñar.

11 En este punto parece claro que significar es una relación representativa que involucra tanto a los términos como a los objetos que estos designan. Así, la *significatio* de un término es, en este contexto, el vínculo de referencia que se establece entre un signo y su objeto. Sin embargo, esa relación no es directa y se da a través de aquello que en la mente del hablante permita la conexión; al menos así se establece en el *Monologion* (*M*, X, pp. 24-25), donde además de distinguir tres maneras en las que signos significan sus significados —mediante los signos sensibles (palabras orales y escritas), las representaciones mentales no sensibles o mediante las imágenes mentales y conceptos de la razón— se afirma explícitamente que el significado de las palabras materiales es sólo una deducción (*sunt inventa*) de estos otros dos "signos" de naturaleza mental, de modo que cuando son empleadas no se necesita ninguna otra cosa para comunicar el conocimiento (*M*, X, p. 25, 12-15). Esta intermediación mental será clave para dar cuenta, por un lado de la naturalidad de la relación (*DV*, II, p. 179, 14-15; nota 14) y por otro, de su normatividad (*DV*, II, p. 178, 25; p. 179, 11-12).

Por otro lado, se ha distinguido y descartado hasta aquí, entonces, que la verdad esté [solamente] en la entidad o el estado de cosas referido, pues éstos son considerados más bien, en caso dado, la causa de la verdad o, en terminología contemporánea, las condiciones de la verdad; también, se abandona la posibilidad de que la verdad esté en la definición de las cosas mentadas o que esté en los signos —las oraciones— pues tanto la definición como los signos permanecen inalterados aunque cambie el valor de verdad.

12 Dada la naturalidad con la que se introduce la rectitud en este punto, la argumentación se traslada con la misma facilidad a los sentidos éticos de la verdad en el texto bíblico. Así, resultará natural hablar de la verdad de la voluntad y de las acciones, tal como se habla de la rectitud de éstas.

13 La objeción del alumno es determinante pues así como sucedía con la definición y con el discurso mismo en cuanto material, la relación de significación se mantiene a pesar de que lo que se signifique sea falso, precisamente porque la oración cumple rectamente con su función. De modo que se hará necesario distinguir entre la significación recta y propiamente verdadera, y otra, la significación encomendada o para la que el discurso fue hecho, en palabras del propio Anselmo: "tiene verdad y rectitud porque hace lo que debe" (*DV*, II, p. 179, 1), aunque la verdad, impropiamente atribuida allí, no implique correspondencia entre el discurso y la realidad sino meramente su significatividad.

14 Las implicaciones que obtiene aquí Anselmo son, por lo menos, notables. Mientras que el discurso bien formado "significa" y realiza aquello que se le encomendó rectamente, el discurso que además expresa lo que es el caso es el propiamente verdadero. Este último es natural pues deriva su corrección de su darse en concordancia perfecta con la intención para la que fue hecho; este criterio que podría, anacrónicamente, llamarse *internalista*, está apoyado en dos tesis centrales que Anselmo deriva también de las reflexiones de Agustín. Por un lado, puesto que Dios no tiene cuerpo, la palabra divina no es una voz sino, como la llama Agustín (*Trin.*, XV, 1.1.20), una palabra interior —mental, para Anselmo (*M*, X, p. 24, 26-27)— cuya significación es en esencia su intención o en palabras de Anselmo, aquello que se da a entender (*M*, X, p. 25). Por otro lado, así como esta palabra divina da lugar a la esencia de las cosas por similitud, también por semejanza a este lenguaje divino, el lenguaje del hombre se refiere al mundo a través de las imágenes mentales y las concepciones racionales (*Mag.* 1.2) (*M*, X, p. 25, 12-14) que le dan sentido y, en una segunda instancia, le dan verdad cuando se refieren a lo que es el caso en el mundo. Así resulta claro porque, entonces, el discurso que siempre expresa con verdad aquello para lo cual fue hecho es natural y necesario (*M*, X, p. 25, 12), mientras que aquel que unas veces afirma lo que es el caso y otras no es tan sólo arbitrario y contingente.

15 Se refiere a la verdad inmutable o suma verdad (*DV*, III, 180, 30; 181-33; cap. 10).

16 En este texto Anselmo usa *propositio* como sinónimo de *oratio* y la refiere única y exclusivamente al discurso hablado, no al discurso

interno como lo hará en otras de sus obras. Por ello, si bien mantenemos la raíz en nuestra traducción y elegimos el vocablo *proposición*, no ha de entenderse con la carga de la noción filosófica actual.

17 *Cogitatio, -onis*: con este término que se vierte 'cogitación' se designa todo acto o proceso de pensamiento, reflexión o imaginación. Su amplísimo espectro permitirá incluir dentro de la consideración los pensamientos —nociones o conceptos— y las meras opiniones.

18 Tal como se había derivado la rectitud del lenguaje de su cumplir la función que le ha sido dada, la verdad del pensamiento deriva también de la satisfacción de su papel entendido como un conjunto de signos que expresa lo que es. "[...] o representamos a nuestra cogitación, de una manera no sensible, estas señales sensibles al exterior o, por fin, no usamos de estas señales ni de una manera sensible ni no sensible, sino que representamos las cosas mismas interiormente en nuestra mente espíritu o por la imaginación que reproduce las formas corporales o por la inteligencia, según la diversidad de los objetos" (*M*, X, p. 25, 1-4).

19 En este punto es ya patente el rompimiento con la concepción aristotélica de la verdad que la concibe como una función de la mente sobre la realidad; en este caso, por ejemplo, las acciones del demonio son las que lo alejan de la verdad; se aleja de ésta no por emitir o formar juicios falsos sino pecando (*Cf. DCD*, VIII, p. 245, 21; p. 246, 17).

20 Aquí la argumentación se traslada al ya mencionado sentido normativo, no sólo tener la intención, o en los términos del capítulo querer, basta para establecer verdad en el ámbito de la voluntad; es necesario querer/tener la intención de hacer lo debido para que se dé la verdad.

21 Jn 3, 20-21: "Porque todo aquel que hace lo malo, aborrece la luz y no viene a la luz, para que sus obras no sean reprendidas. Mas el que practica la verdad viene a la luz, para que sea manifiesto que sus obras son hechas en Dios".

22 Tras hacer un argumento para la acción en abstracto, ahora el maestro se dispone a mostrar a qué tipo específico de acción aplica lo concluido.

23 La misma distinción con este mismo ejemplo es elaborada por Boecio en su comentario al *De interpretatione*, 379.

24 Un razonamiento paralelo se construye en el capítulo 14 del *De casu* a propósito de que la voluntad del demonio hacia la justicia o injusticia es necesaria (*DCD*, XIV, p. 258, 6-259, 4).

25 Mt 5, 10: "Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos".

26 2 Cor 5, 10: "Porque es necesario que todos nosotros comparezcamos ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba según lo que haya hecho mientras estaba en el cuerpo, sea bueno o sea malo".

27 *Cf. DV*, III, p. 180, 23; IV; p. 181, 9.

28 *Cf. DV*, II, p. 179, 12-28.

29 Aunque muchos comentadores conectan estos pasajes con aquéllos en los que se describe la rudimentaria teoría platónica de la visión (*Tht.* 156b-156e; *Ti.* 67d-68d), más bien habría que vincularlos con aquellas hipótesis escépticas en las que se presentan casos en los que la percepción sensorial es afectada por otros factores de modo que ésta deja de ser confiable; en caso de buscar una referencia ésta quizá sea más bien *Acad*, III, cap. 11.

30 En esta suerte de platonismo de acuerdo con el que cada cosa es y obtiene su esencia en la mente de Dios, Anselmo está seguramente muy fuertemente influido por Agustín. Para éste, los ejemplares de los cuales dependen las cosas del mundo no existen, como pensaba Platón, con independencia de la mente del creador sino que están en ésta y dependen de ella —más al estilo de la concepción plotiniana del *Noûs*— (*Divers. quaest.* 83.46.1–2). La posición ejemplarista de Anselmo es evidente en su *Carta sobre la encarnación del verbo*; también en *M*, IX-XII; XXXI; XXXIV.

31 La objeción es uno de esos puntos en los que la doctrina choca con el sentido común, pues no puede esperarse que todo aquello que es en cuanto proviene de la verdad y la bondad de Dios sea también bueno y verdadero. De ahí que sea necesaria la distinción entre un deber digamos moral que vincula las voluntades y uno natural que se identifica más bien con la necesidad física y fáctica *DV*, VIII; p. 186, 29-30; establecida ya en VIII, p. 188, 2-4.

32 Este tipo de análisis lógico-lingüístico, característico de Anselmo como se señaló en la introducción, le permite distinguir entre varios sentidos de los verbos de acuerdo con el que la perspectiva de análisis sea la de paciente o la de agente, e incluso de acuerdo con

significaciones diversas que en verdad, no obstante, se solapan en los distintos sentidos de un mismo verbo. Así ocurrirá por ejemplo al distinguir el último sentido de *deber* como 'ser acreedor' o 'ser merecedor de' (*DV*, VIII, p. 188, 9-11). Un análisis de este tipo se hará en *CDH*, II, cap. x.

33 Esta fortísima concordancia entre palabra y acción parece apoyarse en el supuesto de que todo acto humano supone un juicio previo —quizá, como se sostenía en el *Monologion* para la acción divina, una intención— de modo que no puede realizarse nada que el sujeto no haya aprobado previa y explícitamente; de ahí que sea posible tomar como ejemplo las acciones de otros cuando no sabemos cómo actuar (*DV*, IX, p. 189, 18-20). Se afirma pues una vez más la creencia en que los humanos y nuestras acciones se modelan a semejanza del funcionamiento de la naturaleza y la acción divinas. Existe pues una cierta teleología natural por la cual las entidades creadas tienden a cumplir su deber, a hacer aquello para lo cual fueron creadas en principio en la mente de su hacedor. Así se sostiene, por ejemplo, en *DLA* (III, p. 211, 8), *DCD* (VI), *CDH* (I, caps. XI-XIV).

34 Además de los argumentos teológicos y ontológicos que se han bosquejado en los capítulos anteriores y de las pruebas ya razonadas en el *Monologion*, aquí se establece la primacía lógica y ontológica de la suprema verdad puesto que sólo su existencia impide un regreso al infinito en la fundamentación de lo verdadero.

35 *Cf. M*, 33, XVIII, pp. 11-12.

36 *Cf.* Sal 32, 11: "Alegraos en Jehová y gozaos, justos; y cantad con júbilo todos vosotros los rectos de corazón".

37 *Cf.* Sal 107, 42: "Los rectos lo ven y se alegran, pero toda iniquidad cierra su boca".

ESTUDIOS COMPLEMENTARIOS

LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LA VERDAD EN *METAFÍSICA*

Liliana Carolina Sánchez Castro
Fundación Universidad Autónoma de Colombia
Universidade de São Paulo

La motivación filosófica de Aristóteles, sin lugar a dudas, se encuentra en la investigación de la realidad en todos sus aspectos. El ánimo del Estagirita, como se hace patente en sus obras lógicas y en sus tratados, es el de estudiar un determinado asunto con el fin desinteresado de saber sobre el mismo, esto es, conocer la verdad acerca de él. Por este motivo no es una empresa fructífera buscar en la obra aristotélica un tratado que se dedique exclusivamente a la verdad; lo que hay es, más bien, una preocupación por la verdad que se hace manifiesta en todo el *corpus aristotelicum*.

Sin embargo, hay un tratado que podría ser un buen candidato para fungir de fuente para una teoría de la verdad, pues concentra varias de las reflexiones del Estagirita en torno a la naturaleza de la verdad y la falsedad. Esto ocurre cuando Aristóteles se pregunta por una sabiduría que detente el conocimiento más exacto, de la cual tendrían que ser subsidiarias todas las demás ciencias (*Met.* I.1 982a1-19). Esta sabiduría, la ciencia del ente en cuanto ente de la *Metafísica*, conlleva una serie de precisiones sobre las diferentes maneras en que se dice "ser": 1) de manera accidental; 2) en función de las categorías; 3) en función del acto y la potencia, y 4) en función de la verdad y la falsedad[1]. Este último sentido en el que se dice "ser", a saber, aquel que se da en función de la verdad y la falsedad es tratado por Aristóteles en dos libros específicamente: en VI.4 y IX.10 con, probablemente, un antecedente indispensable en IV.7 y V.29.

En la presente ocasión voy a intentar proporcionar un esquema básico de lo que podrían ser los aspectos que construirían una teoría

1 Estas cuatro nociones de "ser" son presentadas en *Met.* V.7 y VI.2. Sobre esta distinción como estructurante del proyecto de la *Metafísica*, véase Makin (2006, p. 247).

aristotélica de la verdad y la falsedad, tal y como los testimonia la *Metafísica*, es decir, la sabiduría primera que, en últimas, sería explicativa de todos los fenómenos del mundo.

* * *

Una de las primeras declaraciones de Aristóteles en torno a lo que se puede considerar verdadero o falso se encuentra en el marco de la discusión sobre el principio de no contradicción de *Metafísica* IV. Allí, el Estagirita está discutiendo con aquellos que pretenden demoler el principio más firme de todos, a saber, que "es imposible afirmar y negar al mismo tiempo con verdad"[2] lo mismo, en el mismo sentido, sobre la misma cosa (*cf.* IV.6 1011b20). Esta disputa, como es bien sabido, exige de Aristóteles el tratamiento del principio de no contradicción en conjunto con otros dos principios, a saber, el principio del tercio excluso y el principio de bivalencia: para mantener el principio de no contradicción, en efecto, se necesita de una estructura bivalente en la que sólo son posibles los valores de verdadero y falso y, por tanto, se excluye una tercera posibilidad:

> [1][3] Pero tampoco es admisible que haya intermedio alguno entre los términos, sino que es necesario o bien afirmar o bien negar cualquiera de ellos en relación con una cosa. [2] Y esto es evidente, en primer lugar, para quienes han definido qué es lo verdadero y lo falso. [3] En efecto, decir que lo que es no es, o que lo que no es es, es falso, y decir que lo que es es, y que lo que no es no es, es verdadero. Por consiguiente, también el que dice que algo es o que no es, dirá algo verdadero o algo falso. Sin embargo, ni de lo que no es ni de lo que es puede decirse que es y que no es (*Met.* IV.7 1011b23-29).

2 Todas las traducciones de textos antiguos son de mi autoría.

3 La división que se presenta con estos números obedece a los períodos oracionales en el texto griego original. En el caso del castellano no siempre o casi nunca corresponden con oraciones. Sin embargo, presento esta numeración para proporcionarles orden a las referencias que haré de los textos de Aristóteles.

El texto busca proporcionar un argumento para eliminar la posibilidad de pensar en un término intermedio que, de alguna manera, pudiera ayudar a derribar el principio de no contradicción: sólo se puede afirmar o negar la existencia de algo, la tenencia de alguna propiedad o, en general, la formulación de un juicio acerca de algo. No existe algo como medio ser o medio no ser, estar medio vivo o medio muerto, ser medio blanco o medio negro[4].

Una vez formulada la imposibilidad del intermedio, se procede al establecimiento de una suerte de definición de verdad y falsedad por una vía que podríamos llamar dialéctica [2]: aquellos que han tratado el asunto tratan la verdad y la falsedad en función de las nociones de ser y no ser.

Este pasaje célebre de *Metafísica* IV supone ciertos retos a la hora de comprender la definición de verdad y falsedad que propone Aristóteles. Estos desafíos, de hecho, son los mismos que han acuciado la mente de la crítica especializada desde el poema de Parménides, a saber, la significación del verbo *ser*. Como Crivelli explica, hay por lo menos cuatro maneras de entender el verbo *ser*: 1) en un sentido existencial, 2) en un sentido de dependencia[5], 3) en un sentido predicativo y 4) en un sentido veritativo. Todas estas posibilidades enfrentan dificultades para este intérprete. Por ejemplo, no parece ser que el sentido 2) se encuentre en ningún otro lugar del *corpus aristotelicum*, o que la modalidad que implica el sentido 4) parezca sólo funcionar a la luz de la verdad o falsedad que denoten las relaciones predicativas dentro del enunciado. El sentido 1), al restringirse sólo a los juicios existenciales, dejaría entonces de lado las predicaciones (2004, p. 133).

Con todo, parece que es el sentido existencial del verbo *ser* el que mejor se adecua a los propósitos del Estagirita. Este hecho ha alimentado la interpretación de que Aristóteles tiene una concepción

4 Aristóteles mismo, en relación con este último ejemplo, salva la posibilidad más adelante en 1011b30 de que se pueda asumir el "gris" como un intermedio entre blanco y negro.

5 La expresión que Crivelli utiliza es *hold of* y explica que este sentido se aplica, propiamente hablando, a los universales. Sin embargo, él mismo reconoce que, probablemente, el único pasaje del *corpus aristotelicum* en el que el verbo *ser* parece tener esa significación tendría que ser éste (2004, p. 133, n. 18).

de verdad por correspondencia, lo que se define como una suerte de "lugar del encuentro ontológico en que las cosas se responden una a la otra" (Long, 2011, pp. 21-22). Esta tesis es más conocida por la traducción de Tomás de Aquino en las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, a saber, "adequatio intellectus rei" (q. 1, art. 1)[6], lo que no implica una identidad ontológica sino, como subraya Long, una "corespondencia" (*cf.* de Muralt, 2010, p. 406, n. 86). Esto es importante porque, si es correcto, la cuestión de la verdad no es impuesta por la existencia real o efectiva de las cosas en el mundo físico (o algo por el estilo) ni tampoco es determinada solamente por el lenguaje, como se verá más adelante[7].

Ahora bien, parece ser que es Aristóteles mismo el que proporciona, un poco antes en el libro IV, la manera en que hay que entender el verbo *ser*:

> [4] Sea como se dijo al comienzo, que el nombre posee un cierto significado y que significa una cosa. No es posible, entonces, que "ser hombre" signifique lo que es "no ser hombre", si "hombre" no solamente significa de una cosa (καθ' ἑνὸς), sino que también es uno (ἕν). En efecto, no consideramos lo mismo que signifique

6 El texto donde aparece por primera vez esta definición es en la *Responsio*. Allí se proporcionan tres tipos de definición de "verdad": la primera, cuyos exponentes son Agustín y Avicena, radica en aquello que está fundada la verdad y que podría llamarse la concepción ontológica o esencialista; la tercera concepción está basada en el efecto consecuente, como sostienen Hilario y, nuevamente, Agustín. Ahora bien, la segunda es la definición de verdad por correspondencia o adecuación, de la cual se traen a colación las concepciones de Israeli, Anselmo y Aristóteles ("Veritas est adequatio rei et intellectus"; "Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis"; "cum dicitur esse quod est ut non esse quod non est").

7 Por un lado, me refiero al "esencialismo" que Zingano rechaza en su interpretación de estos pasajes, pero que ve posible en razón de la "refutación performativa" de IV.4, es decir, que a la luz de este pasaje se pueda entender que los nombres tienen un solo referente en la realidad y guardan con ellos lo que podría llamarse una relación de especularidad (2008, p. 403); para una interpretación "ontológica" en la que la unicidad del significado y la identidad se confunden, véase Aubenque (1962, p. 128). Existe también la tesis de que la concepción de verdad que tiene Aristóteles sólo descansa en el lenguaje (Crubellier, 2008, p. 393, n. 19). Sobre las relaciones recíprocas entre mundo y lenguaje en Aristóteles, además de Long, véase también Aubenque (1962, p. 118) y Cassin y Narcy (1989, p. 197).

una cosa (τὸ ἓν σημαίνειν) y que se predique de un sujeto (τὸ καθ' ἑνός), pues de esta manera también "músico", "blanco" y "hombre" significarían una sola cosa, de modo que todas las cosas serían una sola, pues serían sinónimas. [5] Y no es posible que lo mismo sea y no sea, a no ser por homonimia, así como si otros llamaran "no hombre" a lo que nosotros llamamos "hombre". Pero el problema no es si es posible que lo mismo, al mismo tiempo, sea y no sea hombre de palabra (τὸ ὄνομα), sino en realidad (τὸ πρᾶγμα).

[6] Y si no significan algo distinto "hombre" y "no-hombre", es evidente que tampoco será distinto "ser no-hombre" y "ser hombre", de manera que "ser hombre" será "ser no-hombre" pues serán uno. [7] En efecto, esto significa "ser uno" (τὸ εἶναι ἕν), como "vestido" y "traje", si el enunciado es uno. Y si fuera uno, significarían una sola cosa "ser hombre" y "ser no-hombre". Pero quedó mostrado que significan cosas distintas. [8] Por lo tanto, si de algo se puede decir con verdad (ἀληθὲς εἰπεῖν) que es un hombre, será "animal bípedo" (pues esto era lo que significaba "hombre"). Y si esto es necesario, no es posible que esto mismo no sea "animal bípedo", pues "ser necesario" (τὸ ἀνάγκη εἶναι) significa "no poder no ser" (τὸ ἀδύνατον εἶναι μὴ εἶναι). Por consiguiente, no es posible que al mismo tiempo se diga de lo mismo que es hombre y no-hombre (*Met.* IV.4 1006b11-34).

La oración [5] de este pasaje es la que resulta, en cierta forma, esclarecedora: el Estagirita, en efecto, está pensando en el verbo *ser* con toda la complejidad y polisemia que comporta. El hecho de que se diga que lo importante no está en el significado que pueda dárseles a las palabras sino en los referentes que ellas tienen y, en particular, a sus definiciones [8], implica: 1) que el verbo *ser* comporta un valor existencial, pues hace referencia a la definición misma de aquello de lo que se dice que "es"; 2) un valor de dependencia; 3) un sentido predicativo, pues no se excluyen predicaciones que refieran a atributos no esenciales ya que, de todas maneras, las definiciones comportan atributos que se expresan como predicaciones cuando se traducen en términos proposicionales, y 4) un sentido veritativo, pues al referir no a lo que significa "hombre de palabra sino en realidad", el verbo *ser* está cumpliendo con la función de establecer un hecho.

Ahora bien, las aclaraciones proporcionadas en este pasaje hacen ver por qué ésta es una concepción de la verdad por correspondencia y no una declaración de identidad ontológica, si bien depende de su relación con la realidad. Esto puede extraerse de la oración [4]: cuando decimos "hombre" no estamos asumiendo que haya un solo particular en el mundo al que la palabra se refiera, sino que cuando se refiere a algo en el mundo, lo hace teniendo en cuenta una sola definición[8]. La idea sería que cuando se emplea un lenguaje significativo de manera correcta, al mentar algo estoy realmente atribuyéndole una definición[9]. Así se explica la oración [3] del pasaje pasado, pues no se trata de que "ser" sea equivalente a "verdadero" sin más, sino que es necesario que la relación predicativa que se establece, en el lenguaje o en el pensamiento, establezca la copula de lo que es con lo que es el caso y no de lo que es con lo que no es el caso.

Las oraciones [6], [7] y [8] buscan proporcionar una ejemplificación de esta tesis y es, estrictamente hablando, de donde sale mi apelación a la definición. Así, en [6] Aristóteles establece la relación entre el nombre *hombre* y su esencia, es decir, aquello a lo que refiere. La formulación de esta oración es, en todo sentido, equivalente a la que se vio en el pasaje de IV.7: la verdad se estaría produciendo cuando "hombre" se dice de lo que tiene esencia de hombre; la falsedad, por su parte, no se produce cuando con el nombre de *no hombre* referimos la esencia de no hombre, sino más bien cuando con el nombre de *no hombre* se denota la esencia de hombre (y viceversa). Si esto pudiera hacerse, serían sinónimos, lo que claramente no es el caso [7].

Ahora bien, cuando en [8] el Estagirita dice explícitamente qué es "decir verdad" (ἀληθὲς εἰπεῖν) en este caso, la respuesta es una definición. No creo que haga falta acá ponerse rigurosos con Aristóteles y

8 Aubenque interpreta esto haciendo referencia a que lo que se esconde detrás del nombre es su quididad: en cualquier hombre, lo que lo hace tal y que lo llamemos así es su esencia (1962, p. 128). Esto es lo que Zingano llama "signifier de manière une" (2008, p. 409).

9 Estoy de acuerdo con de Muralt (2010, p. 403, n. 43) en que esto es precisamente lo que hace que la "demostración refutativa" o "refutación performativa" de *Met.* IV.4 1006a11-15 funcione: el solo hecho de nombrar algo ya hace que el adversario del principio de no contradicción pierda su empresa, pues al nombrar algo se está comprometiendo con que lo que nombra refiere a la definición a la que alude ese nombre. Véase, sobre este punto, Crubellier (2008, p. 392) y Zingano (2008, p. 407).

denunciar que "animal bípedo" no es una definición de hombre, pues es claro que es un ejemplo con ánimos expositivos y no una investigación antropológica. Lo importante es que se está diciendo que para "decir verdad" hace falta que la definición que comporta el nombre que se mienta esté en correcta relación con lo que ha sido mentado; Aristóteles lo pone en términos de que esa relación sea necesaria, a saber, que la definición que se busca atribuir por medio de un nombre sea correcta significa que lo mentado "no puede no ser" ello.

* * *

Al comienzo de este texto dije que, propiamente hablando, no existe un tratado aristotélico sobre la verdad, pero que la *Metafísica* podría ocupar este lugar. Esta idea se soporta en los pasajes en los que el tema es la verdad y la falsedad, pero también en pasajes como el que será presentado a continuación que parece un pequeño tratado sobre la falsedad. El libro V ha sido considerado a lo largo de la historia como una suerte de diccionario filosófico de Aristóteles[10]. Si bien es cierto que en este pequeño léxico no se encuentran todas las entradas (en particular, no está la de *verdadero*), sí se tiene una que resulta importante para los propósitos de esta exposición: lo falso. Analicemos ahora el pasaje donde Aristóteles decididamente se refiere al concepto de falso[11]:

> [9] Lo falso se dice, en un sentido, como una cosa falsa, y de esto que, por un lado, no se realiza la composición o que no es posible que se realice la composición (por ejemplo, *cuando* se dice "la diagonal es conmensurable" o "tú estás sentado"; en efecto, de éstas una siempre es falsa y la otra a veces, pues así no son estas cosas); por el otro, que todas las cosas que son, pero por naturaleza

10 Para una discusión sobre ese juicio y la relación de este libro con las aporías de III, véase Bodéüs y Stevens (2014, p. 7).

11 El capítulo entero puede dividirse en tres partes, tal y como lo hacen Bodéüs y Stevens (2014, pp. 72 y 205): una primera parte sobre lo falso atribuido a las cosas, una segunda sobre lo falso atribuido a la expresión y una tercera haciendo la atribución al hombre. En esta exposición, voy a dejar de lado esta tercera parte, pues tiene un carácter ético que no está del todo en la dirección de mi planteamiento.

> aparecen o no como son o como no son (como el dibujo por sombras y los sueños, pues éstos son de hecho algo, pero no aquello de lo que producen la impresión). Así pues, las cosas falsas se dicen así o porque ellas mismas no existen o porque la impresión que surge a partir de ellas no es de lo que es (*Met.* V.29 1024b17-26).

Esta primera sección de V.29 está consagrada a lo falso cuando se dice de las cosas. El apartado (que consiste en una única oración [9]) se refiere a dos tipos de falsedad que se dan en las cosas: por un lado, cuando la proposición acarrea una unión entre un sujeto y un predicado que no puede ser verdadera (la diagonal no puede ser conmensurable, luego esto es falso) o que no necesariamente es verdadera (tú puedes estar sentado, pero también de pie o acostado); por el otro, cuando las cosas, por su naturaleza, producen una apariencia que no es consistente con su esencia (los sueños pueden asemejarse a la realidad, pero son otra cosa). Ambos sentidos parecen consistentes con lo expresado en el libro IV: en el caso de los sueños, por ejemplo, la falsedad se produce cuando yo, probablemente en la profundidad más abisal de mi mente, hago la unión entre "sueño" y "realidad", lo que sería equivalente a decir del "sueño" que es "no sueño". Un caso análogo podría estar dándose cuando digo "la diagonal es conmensurable": dado que la definición que corresponde a "diagonal" no incluye el atributo de la conmensurabilidad sino lo contrario, la proposición en cierto sentido podría ser equivalente a decir que la "diagonal" es "no diagonal".

El texto de V.29, sin embargo, nos proporciona más aplicaciones del concepto de lo falso:

> [10] Enunciado falso es el de las cosas que no son, en cuanto falso. Por eso todo enunciado es falso cuando es de una cosa distinta de la que es verdadero como el del círculo es falso cuando se *dice* del triángulo. [11] De cada cosa, en un sentido, sólo hay un enunciado, el de qué es; en otro sentido, hay muchos, pues en cierta forma una cosa es lo mismo que esa cosa modificada, como Sócrates y Sócrates músico (pero el enunciado falso no es en absoluto enunciado de nada)[12]. [...] [12] Es posible decir cada cosa no sólo

12 Bodéüs y Stevens explican este paréntesis de la siguiente manera: "Au sens général, une expresson est fausse si ce qu'elle exprime n'est pas tel qu'elle le dit.

> con su propio enunciado, sino también con el de otra, falsamente (incluso por completo), pero es posible también con verdad, así como *al decir* del ocho que es doble con el enunciado de la díada (*Met.* V.29 1024b26-32 y b34-25a1).

Este pasaje introduce, propiamente hablando, novedades. En un primer momento [10] habla de la falsedad como producida por una atribución definicional errada, lo que es consistente con la teoría de verdad por correspondencia que se leyó en IV y también con el pasaje anterior. Y, si bien se explica que en sentido propio sólo existe una definición para cada cosa, también se introduce la posibilidad de que las proposiciones (muchas) que informan sobre atributos accidentales de las cosas puedan tener un carácter definicional y, por lo tanto, ser verdaderas [11] y [12]. Esto comprueba que Aristóteles no está pensando la verdad en un sentido ontológico fuerte y que no está pensando en el "ser" de IV con un sentido específico, sino con toda la amplitud semántica que un hablante nativo capta por el verbo *ser* y que emplea, en consecuencia, cuando lo usa.

* * *

La misma *Metafísica* ofrece para la crítica especializada casos en los que el razonamiento de Aristóteles es presentado de manera tan compacta que resulta difícil saber si sus ideas a lo largo del libro son consistentes. En efecto, a partir de los pasajes citados concernientes al libro IV, algunos intérpretes llegaron a la conclusión de que la concepción de verdad y falsedad del Estagirita radicaba en una cuestión puramente ontológica; como se ha mostrado hasta ahora, tal juicio, si bien no es imposible, tampoco es necesario. A partir de V se pudo ver cómo la falsedad (y, por tanto, la verdad) es una propiedad que surge de una adecuación de los elementos que ocurren en una proposición, y que Aristóteles no está pensando única y exclusivamente en juicios

---

Au sense particulier, un prédica test faux s'il est attribué à un sujet auquel il ne concient pas, alors qu'il st vrai s'il est attribué au sujet adéquat. Par conséquent, tant qu'on ne dit pas à quoi on attribue une expression, elle n'est ni vraie ni fausse. C'est là la signification de la parenthèse: l'énoncé faux n'est pas l'énoncé d'une chose en particulier, mais il dépend de l'usage qu'on en fait" (2014, p. 207).

existenciales. Ahora bien, al parecer también en la VI.4, tratando de la verdad y la falsedad, este último elemento cobra importancia:

> [13] Ahora, lo que es, en tanto verdadero, y lo que no es, en tanto falso, puesto que dependen (παρὰ)[13] de la composición y la división, el conjunto se distribuye en la contradicción: pues lo verdadero conlleva la afirmación sobre lo compuesto y la negación sobre lo dividido, y lo falso, la contradicción de esta distribución. [...] [14] En efecto, lo falso y lo verdadero no están en las cosas, como si lo bueno fuese verdadero y lo malo falso, sino en el pensamiento; pero no están ni en el pensamiento tratándose de las cosas simples y del qué es (*Met.* VI.4 1027b17-b23 y b25-28).

Este texto resulta capital, pues es el lugar de la *Metafísica* en el que Aristóteles expone de manera más compacta y completa sus ideas sobre la verdad y la falsedad (Crivelli, 2004, p. 62). De hecho, si se atiende al plan trazado en VI.2, donde se dibujó una distinción entre cuatro sentidos de "ser"[14], es un hecho que el Estagirita en este punto tratará con suficiencia el sentido de "ser" relativo a lo verdadero y lo falso. Ahora bien, lo interesante de este tratamiento (y lo que ha resultado difícil de conciliar con el libro IV para los estudiosos), es que en este punto se dice que "lo falso y lo verdadero no están en las cosas... sino en el pensamiento". Ya se vio cómo en V se introduce el tema de la verdad y la falsedad atribuida a las proposiciones, lo que podría hacerse extensivo a los pensamientos. El pasaje, de todas maneras, merece una atención detallada.

El tratamiento parte de la premisa de que se va a operar con la noción de "ser" en cuanto "verdadero" y, recíprocamente, con la de

13 Hago énfasis en que estoy siguiendo la lectura de παρὰ en lugar de περὶ (reportada por algunos manuscritos), porque esta particularidad del texto hace posible una interpretación de la *Metafísica* como un proyecto consistente. Para la discusión en torno a la preposición en el texto, veánse Crivelli (2004, p. 62, n. 59) y Berti (2015, p. 181).

14 La primera ocurrencia de la distinción está, realmente, en V.7 (1017a7-b9). En VI.2 se retoma en los mismos términos (1026a33-b2): ser accidental (τὸ κατὰ συμβεβηκός), ser como verdadero o falso (τὸ ὡς ἀληθές καὶ το μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος), ser en función de las categorías (παρὰ ταῦτα δ᾽ ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας) y ser en acto y potencia (παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ).

"no ser" como "falso". Hace falta ver si esa formulación, sucinta como está, recoge la misma idea IV.7 (y que intenté hacer consistente con los ejemplos de V.29), a saber, que la verdad se produce al decir que lo que es es, y que lo que no es no es. La idea de la oración [13] parece encontrar un antecedente en *Met.* V.7, donde se explica que el verbo *ser* en un sentido veritativo denota que una unión entre dos cosas es verdadera, como anota acertadamente Berti (2015, p. 180)[15]. Así se explican dos cosas: por un lado, se explica también qué significan la composición (σύνθεσις) y la división (διαίρεσις) de las que se habla a la cabeza del pasaje, fenómenos del lenguaje que no se encontraban mencionados en IV, pero al menos la composición sí estaba en V.29 con el sentido claro de unión de un sujeto y un predicado en una oración; por el otro, que la verdad o falsedad se produzcan en el pensamiento y no en las cosas [14], toda vez que la verdad radicaría en un adecuado empleo de la cópula para unir un sujeto y un predicado, lo cual no es un fenómeno que se presente en las cosas mismas sino en la mente del hablante.

Sin embargo, en este punto se puede advertir una posible discrepancia o congruencia con IV: sería una discrepancia si se considera que en caso de IV la verdad suponía la exigencia de una correspondencia con la realidad o con la cosa referida, mientras que en este caso se nos estaría hablando de una propiedad del lenguaje que depende de las relaciones internas en una proposición (un poco más cercano del sentido explorado en V). Sería, empero, una congruencia si se supone que las propiedades semánticas de las proposiciones, de todas maneras, dependen de una relación con la cosa referida. Así, al decir que la verdad y la falsedad se dan en el pensamiento se estaría aludiendo a un fenómeno secundario, pues en últimas con la dependencia (παρὰ) de la composición y la división se estaría explicando que la fuerza del sentido del verbo *ser* como veritativo en el lenguaje o el

15 La explicación de V.7 dice así (1017a31-35): "Además 'ser' y 'es' significan que es verdadero, y 'no ser' que no es verdadero sino falso, igualmente en la afirmación y en la negación, como que 'Sócrates es músico' significa que es verdadero, y que 'Sócrates es no-blanco', que esto es verdadero; pero 'la diagonal no es conmensurable' significa que esto es falso". Éste es justamente el pasaje que Kahn emplea para tematizar el uso veritativo del verbo *ser* en la lengua griega (2003, p. 332). Aubenque está de acuerdo en darle valor a esa función particular del verbo *ser* (que pueden tener otros verbos), pero no en hacer de él un sentido especial (1987, p. 112).

pensamiento está ligada a una relación con el mundo y no se estaría renunciando al compromiso de IV de que la verdad o falsedad radican en una relación con la realidad, como tampoco es el caso en V[16].

De cualquier manera, lo que queda claro es que esta declaración de Aristóteles, a saber, que la verdad y la falsedad se encuentran en el pensamiento, deja sin aire a quienes quieren ver en la *Metafísica* una concepción de la verdad esencialista u ontológica: en efecto, el hecho de que la verdad y la falsedad se asuman como propiedades de las proposiciones y no de las cosas, hace de este sentido del "ser" como veritativo un sentido derivado[17].

* * *

Sí en efecto Aristóteles está siguiendo cuidadosamente el plan de tratar los diferentes sentidos en los que se dice ser y dado que la exposición de VI.4 tenía un carácter sucinto, algunos intérpretes ven como natural que un tratamiento más detallado se dé, naturalmente, después del tratamiento del acto y la potencia. Ese lugar es IX.10 (Makin, 2006, p. 247). Con todo, este capítulo ha sido considerado muchas veces como incompatible con las ideas expuestas en VI.4; otros, en cambio, encuentran allí congruencias e, incluso, soluciones[18]:

> [15] Pero puesto que lo que es y lo que no es se dicen, o según las figuras de las categorías, o según la potencia o el acto de estas

16 Ésta es la interpretación, podríamos llamarla fuerte, de Calvo (1994, p. 389, n. 45), Crivelli (2004, p. 65) y Bodéüs y Stevens (2014, p. 206). En contra estaría la opinión débil de que, en este caso, no se salva la identificación de la verdad con la realidad, sino que solamente se establece la dependencia de la verdad en relación con las cosas (Berti, 2015, p. 182). Makin llama a esta interpretación, sea en la versión fuerte o débil, *the Standard Account* y, según su interpretación de los textos, prefiere comprometerse con la idea de que la verdad y la falsedad sólo se dan en el ámbito lingüístico (2006, p. 249).

17 Sobre este sentido derivado o "parasitario" del verbo *ser*, véanse Calvo (1994, p. 389, n. 45), Crivelli (2004, p. 62) y Makin (2006, p. 248).

18 Entre los que ven un tratamiento congruente del sentido del "ser" en función de la verdad y la falsedad, se encuentra Makin (2006, p. 247). Algunos, en cambio, encuentran en este capítulo una solución para las aparentes inconsistencias entre IV.7 y VI.4, como Crivelli (2004, p. 134).

> categorías o según sus contrarios, o [en el sentido más propio], verdadero o falso, esto es, en los hechos (ἐπὶ τῶν πραγμάτων) el estar juntas o separadas (τὸ συγκεῖσθαι ἢ διῃρῆσθαι), de manera que dice verdad quien piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y se equivoca quien entiende contrariamente los hechos, ¿cuándo existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso? [16] En efecto, se ha de investigar qué es lo que decimos. Pues si tú eres blanco, no es porque nosotros pensemos correctamente que tú eres blanco, sino porque tú eres blanco nosotros decimos verdad al afirmarlo (*Met.* IX.10 1051a34-b9).

Para empezar con este pasaje, quiero referirme al texto excluido que se encuentra en la oración [15]. El sintagma "τὸ δὲ [κυριώτατα ὄν] ἀληθὲς ἢ ψεῦδος" ha sido motivo de mucha controversia entre los especialistas y, en particular, ha sido la fuente del juicio que sostiene que VI.4 y IX.10 no son del todo consistentes (Crivelli, 2004, p. 65). Por un lado, se encuentran quienes proponen leerlo en la posición en la que se encuentra (como está en mi traducción). Sin embargo, esta opción supone problemas, pues sería un poco extraño que Aristóteles considerara que el sentido más fundamental del ser es el que comporta verdad y falsedad, y no aquel que coincide con la primera categoría[19]. Además, y más importante aún, esta lectura alimenta las posiciones que quieren encontrar en el Estagirita una concepción de la verdad esencialista. Para evitar ese inconveniente, algunos editores han propuesto eliminar parte del sintagma, el elemento adverbial "en el sentido más propio", que es la sugerencia que se advierte en mi traducción; otros, como Calvo, proponen traducirlo como recayendo sobre lo verdadero y falso ("lo que es verdadero y falso en el sentido más fundamental") (1994, p. 389), lo que también es la decisión de Makin ("what is in the most proper way true or false") (2006, p. 14)[20].

19 Sobre la extrañeza que supone este sintagma, véanse Calvo (1994, p. 389, n. 45) y Makin (2006, p. 248).

20 Las opciones de traducción son varias en la tradición de estudios sobre *Metafísica* IX. No es mi intención aquí profundizar en cuestiones filológicas, sino más bien mostrar tres maneras de entender el pasaje que nos dirigen en tres direcciones filosóficas distintas. Además del elemento sobre el que debe recaer la expresión adverbial "en el sentido más propio" (o su escisión del texto), también puede pensarse que la traducción de la coordinación entre "verdadero" y "falso" conllevaría alguna

La oración [15] ofrece otra dificultad que ha alimentado, también, las posturas esencialistas. La explicación proporcionada por el Estagirita sobre lo que es ser falso o verdadero en función de la unión o la separación que se da "en los hechos" (ἐπὶ τῶν πραγμάτων) es la fuente de ello. Me parece que la lectura menos escandalosa de esta explicación debe hacerse a la luz de las ocurrencias de la misma idea a las que ya hemos asistido con los textos de V.29 y VI.4, es decir, se refiere a la unión entre sujetos y predicados que se produce gracias al verbo copulativo *ser*.

Ahora bien, ¿esto quiere decir que se trata sólo de una propiedad lingüística o la verdad también requiere de la correspondencia con la realidad para hacerse efectiva? Probablemente sea la oración [16] la que puede proporcionarnos elementos para responder a esa pregunta que, entre otras cosas, parece ser la misma que se hace Aristóteles inmediatamente antes: al parecer no es suficiente con que nuestros pensamientos estén correctamente conformados en términos lingüísticos, si se quiere; es importante que comporten una relación con la realidad que denotan, y es esa realidad la que resulta decisiva a la hora de evaluar su verdad. Es decir, la concepción de verdad que promulga Aristóteles en la *Metafísica* sigue siendo la de una correspondencia.

* * *

En el presente texto me propuse revisar los pasajes de la *Metafísica* que podrían fungir de buenos candidatos para la construcción de una teoría de la verdad en Aristóteles. Para eso partí de IV.7 donde se encuentra, imbuida en el ataque contra los detractores del principio de no contradicción, la célebre formulación de la verdad como correspondencia, a saber, que se dice verdad cuando se dice que lo que es es, y se miente cuando se dice que lo que es no es. Luego pasé a V.29, donde se encuentra una definición sobre lo falso, y donde se hace una distinción entre lo que es la falsedad en las cosas y la falsedad en los enunciados. Este pasaje permitió dos cosas: en primer lugar, neutralizar la posibilidad de que el pasaje de IV.7 fuera leído a la luz de una

consecuencia. Lo que tenemos en el griego es una conjunción disyuntiva (ἤ), que Calvo traduce como una conjunción copulativa. Aunque la traducción de Calvo no es del todo precisa, no es incorrecta, pues obedece a un uso del lenguaje corriente.

postura esencialista; lo segundo, proporcionar elementos que refuercen la idea de que, si bien la concepción de la verdad aristotélica no es puramente ontológica, descansa en la realidad.

Estos dos primeros textos me sirvieron de base para el análisis del sentido de ser en función de lo verdadero y falso que Aristóteles expone en VI.4. En efecto, es allí donde se concentra la mayor cantidad de la atención que la crítica especializada interesada en el problema de la verdad ha puesto sobre la obra del Estagirita. Este pasaje, sin embargo, debía ser complementado con IX.10, en el que para algunos se encuentra una inconsistencia interna de la filosofía aristotélica; para otros, un motivo para hacer de Aristóteles un esencialista; para otros, una armonización entre los varios tratamientos que ha tenido el tema a lo largo de la *Metafísica*.

En conclusión, si bien la tradición no nos legó un tratado sobre la verdad atribuido al Estagirita, la preocupación por el tema no es ajena al *corpus aristotelicum*. La crítica especializada ha debatido sobre la manera en que dicho abordaje debe ser entendido, a saber, como una cuestión semántica o desde un punto de vista esencialista. Probablemente deba entenderse desde ambas aristas, lo que tal vez me propuse sugerir en este texto, con el fin de explicar qué es lo que significaría atribuirle a Aristóteles una noción de verdad por correspondencia. Con todo, es verdad que mi análisis es modesto y se restringe sólo a la *Metafísica*, pero hay muchos más lugares de la obra aristotélica para alimentar esta discusión.

LA IDEA DE VERDAD EN SAN AGUSTÍN*

MAURIZIO FILIPPO DI SILVA
Universidade Federal do Paraná

INTRODUCCIÓN

El objetivo de las siguientes investigaciones es esbozar, en las *Confesiones* agustinianas, y en particular en los libros VI y XII de esta obra, el concepto de verdad como objeto de la búsqueda filosófica[1]. A este ámbito teórico corresponde, en el plan de la dirección temática de los análisis, la determinación de las características fundamentales de la idea de verdad de san Agustín y la indicación de cuáles son las modalidades y los límites del conocimiento humano de lo verdadero. En el plan del desarrollo temático de las investigaciones, al objeto teórico individualizado corresponderá, en primer lugar, el análisis de las reflexiones del de Hipona presentes en los libros III-VI de las *Confesiones* relativas a la génesis de su idea de filosofía. En este ámbito teórico, nos detendremos primero a esclarecer las razones de la identificación agustiniana de Dios y de la Verdad[2], para luego rastrear las relaciones entre razón y fe[3]. Con base en los resultados de la primera parte de los presentes análisis y, más precisamente, a la luz del carácter hermenéutico asumido dada la relación entre *fides* y *ratio* en los libros XI-XIII de las *Confesiones*, aclararemos, sucesivamente, cuáles son, para san Agustín, la naturaleza y los límites de nuestra comprensión de la Verdad. Esto permitirá reconocer, para concluir, que, según el de Hipona, Dios, en cuanto Verdad suprema, constituye el origen de cualquier otra verdad que sea posible conocer.

* Traducción del portugués de Fredy Ordóñez.

1 *Cf. Conf.*, III.4.7.

2 *Cf. Conf.*, III.6.10.

3 *Cf. Conf.*, VI.5.7-5.8.

LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD: *RATIO* Y *FIDES*

A la luz de los indicios relativos a la articulación de las presentes investigaciones, el primer momento de éstos coincidirá con el análisis de lo que san Agustín define como conocimiento de la verdad. Con esta perspectiva será, por lo tanto, necesario aclarar, en primer lugar, qué es la verdad en cuanto objeto del conocer y en qué modo es accesible para nuestro saber. Este doble elemento de las presentes reflexiones surge en las páginas agustinianas de las *Confesiones* y, más precisamente, en algunas de las partes más significativas de los libros III-VI de la obra en cuestión, valga decir, en las reflexiones dedicadas a la génesis de su idea de la filosofía.

Como es notorio, en las *Confesiones* (III), san Agustín, al reconstruir sus propios estudios de retórica en Cartago, se detiene en la lectura de una obra ciceroniana, el *Hortensio*, en la cual el de Hipona reconoce un papel de importancia fundamental en su propia experiencia filosófica y personal. Al detenerse en la lectura de este texto ciceroniano, san Agustín afirma que esta obra provocó una transformación radical en sus aspiraciones y que con ésta nace en él el deseo de dedicarse de lleno a la filosofía[4]. Al final de la primera fase de las presentes investigaciones, será importante aclarar cuáles son, según san Agustín, las características propias de la búsqueda filosófica y, desde esta perspectiva, será interesante considerar las palabras agustinianas dedicadas a la filosofía entendida como amor a la sabiduría: "¡Cómo ardía, Dios mío, cómo ardía en deseos de remontar el vuelo de las cosas terrenas hacia ti, sin que yo supiera lo que entonces tú obrabas en mí! *Porque en ti está la sabiduría.* Y el amor a la sabiduría tiene un nombre en griego, que se dice *filosofía*, al cual me encendían aquellas páginas" (*Conf.*, III.4.8)[5]. En el fragmento citado, que retoma y profundiza lo que ha afirmado el de Hipona poco antes[6], emerge

4 *Cf. Conf.*, III.4.7-4.8; *cf.* también: *DO*, I.4.

5 *Cf.*: "Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te, et nesciebam quid ageres mecum! *Apud te est enim sapientia.* Amor autem sapientiae nomen graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae". En cuanto a las dificultades encontradas por san Agustín en la realización de su proyecto de dedicarse de lleno a la filosofía, véase *Conf.*, VI.11.18; VIII.5.10.

6 *Cf. Conf.*, III.4.7.

con claridad que la filosofía coincide, para san Agustín, con el amor a la sabiduría entendido como amor a Dios. Este aspecto no representa, simplemente, un desplazamiento de naturaleza terminológica de las reflexiones agustinianas, sino que corresponde a la determinación de cuál es, para el de Hipona, el *objeto* de la búsqueda filosófica. Esta primera observación se complementa con una segunda observación relativa a la naturaleza del *conocer* filosófico. Como las mismas palabras agustinianas citadas revelan, la filosofía, entendida como amor a la sabiduría, coincide con el conocimiento de la eternidad hecha posible por el desapego de la realidad sensible. Con base en los elementos señalados, es posible reconocer que la filosofía, como el amor a Dios, corresponde, para san Agustín, con el conocimiento de la eternidad. Ahora será necesario esclarecer por qué tal entendimiento está relacionado, por san Agustín, con el conocimiento de la verdad y cómo es posible acceder a ésta. Para este fin, será necesario atender a los momentos más significativos de la evolución filosófica agustiniana y, desde esta perspectiva, el primer punto de los análisis será representado por la fase maniquea de san Agustín.

Como el de Hipona afirma en el libro III de las *Confesiones*, el deseo de dedicarse a la filosofía suscitado por la lectura del *Hortensio* ciceroniano lo había impulsado a buscar el conocimiento de lo verdadero, en primer lugar, en las Sagradas Escrituras. Esta lectura, sin embargo, realizada en una fase de la vida de san Agustín marcada por los estudios de retórica cartaginesa, defraudó las expectativas del de Hipona, que descubrió en las Sagradas Escrituras un estilo poco elevado y significados oscuros[7]. A la luz de esto, san Agustín decidió encaminar su propio esfuerzo filosófico a las perspectivas teóricas abiertas por el maniqueísmo. Tal nodo intelectual y biográfico de la experiencia agustiniana está ampliamente descrito en las palabras del de Hipona, en las cuales se hacen visibles, al mismo tiempo, elementos importantes por la descripción de su concepto de verdad:

> De este modo vine a dar con unos hombres que deliraban soberbiamente, carnales y habladores en demasía, en cuya boca hay lazos diabólicos y una liga viscosa hecha con la sílabas de tu nombre,

7 *Cf. Conf.*, III.5.9.

> del de nuestro Señor Jesucristo y del de nuestro Paráclito y Consolador, el Espíritu Santo [...]. Decían: "¡Verdad! ¡Verdad!", y me lo decían muchas veces, pero jamás se hallaba en ellos; antes decían muchas cosas falsas, no sólo de ti, que eres verdad por esencia, sino también de los elementos de este mundo, creación tuya (*Conf.*, III.6.10)[8].

Las palabras citadas ofrecen, en primer lugar, una idea significativa que pone a la experiencia agustiniana en las filas del maniqueísmo dentro del itinerario filosófico agustiniano dedicado al conocimiento de Dios. En las reflexiones agustinianas referidas trasluce, igualmente, un elemento de gran relevancia para la comprensión de la idea agustiniana de la filosofía, valga decir, la identificación de Dios con la de la auténtica verdad. A la luz de los objetivos de la presente fase de estas investigaciones, será oportuno considerar los orígenes de tal identificación y, para esto, resultará útil considerar las afirmaciones de san Agustín en la reconstrucción de su adhesión al maniqueísmo: "¡Oh verdad, verdad!, cuán íntimamente suspiraba entonces por ti desde los meollos de mi alma, cuando aquéllos te hacían resonar en torno mío frecuentemente y de muchos modos, bien que sólo de palabra y en sus muchos y voluminosos libros [...]. Pero yo tenía hambre y sed no de aquellas primeras, sino de ti misma, ¡oh verdad, en quien *no hay mudanza alguna ni obscuridad momentánea*!" (*Conf.*, III.6.10)[9]. Como emerge del fragmento citado, la verdad corresponde, para el de Hipona, a aquello que permanece; por otro lado, si Dios es eterno y lo verdadero es aquello que no cambia, entonces Dios y la verdad coinciden perfectamente y la filosofía, en

8 *Cf.*: "Itaque incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli et viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui et Domini Iesu Christi et Paracleti consolatoris nostri Spiritus Sancti [...]. Et dicebant: 'Veritas et veritas', et multum eam dicebant mihi, et nusquam erat in eis, sed falsa loquebantur non de te tantum, qui vere veritas es, sed etiam de istis elementis mundi creatura tua". Sobre la experiencia maniquea de san Agustín, *cf.* Decret (1970).

9 *Cf.*: "O veritas, veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi, cum te illi sonarent mihi frequenter et multipliciter voce sola et libris multis et ingentibus! [...] At ego nec priora illa, sed te ipsam, veritas, in qua *non est conmutatio nec momenti obumbratio*, esuriebam et sitiebam".

cuanto amor a Dios[10], revela ser la búsqueda de aquello que verdaderamente *es*[11].

En el cuadro teórico esbozado, la experiencia maniquea de san Agustín se caracteriza, por lo tanto, como la primera forma asumida por la búsqueda agustiniana de la verdad. Es oportuno subrayar cómo, en otras partes significativas de las *Confesiones*[12], san Agustín caracteriza la doctrina maniquea en los términos de un conocimiento meramente racional de lo verdadero, lo que le permitió configurar, de un modo todavía más preciso, al maniqueísmo como un símbolo, para san Agustín, de las posibilidades cognoscitivas humanas. Una importante expresión de la naturaleza de la investigación racional de la doctrina maniquea es representada por la crítica a las Sagradas Escrituras. Como el mismo san Agustín afirma, los maniqueos denunciaban los antropomorfismos[13] y las incongruencias[14] presentes en el Génesis y en el Antiguo Testamento. Esta crítica de las Sagradas Escrituras, sumada a la oscuridad de éstas, constituye un elemento determinante en la primera configuración de la búsqueda agustiniana de la verdad; de hecho, si la filosofía corresponde a la búsqueda de la verdad y las Escrituras se revelan falaces, entonces el único camino que podrá conducir al conocimiento de Dios será el de la razón, es decir, el de la doctrina de Mani.

La adhesión agustiniana al maniqueísmo y, con ésta, la confianza en las posibilidades de un conocimiento puramente racional de la verdad coinciden con un período de aproximadamente nueve años[15] de la vida de san Agustín. Es importante subrayar que, en el período señalado, la relación entre el de Hipona con la doctrina de Mani no fue pasivo sino dinámico y crítico. Célebres ejemplos de tal tensión teórica son, en este sentido, las dudas de san Agustín relativas a los aspectos fundamentales de la solución maniquea del problema del

10 *Cf. Conf.*, III.4.7-4.8.

11 *Cf. Conf.*, VII.

12 *Cf. Conf.*, V.3.6; 5.8.

13 *Cf. Conf.*, III.7.12.

14 *Cf. Conf.*, XI.10.12-11.13; XII.1.1-13.16. *Cf.* Ries (1961, 1963, 1964).

15 *Cf. Conf.*, III.11.20. *Cf.* Ferrari (1973).

mal que se expresan en el tema de Nebridio[16] y las incertidumbres suscitadas en el de Hipona por las doctrinas astronómicas de Mani[17]. En la narración de las *Confesiones* es justamente este segundo elemento, valga decir, la fragilidad de la astronomía maniquea, además de la incapacidad de Fausto, obispo de la secta de Mani, de esclarecer las dudas de san Agustín, lo que determinó el fin de la experiencia maniquea del de Hipona[18]. A tal punto corresponde, en el plano filosófico, el reconocimiento de la imposibilidad del conocimiento de lo verdadero y, con éste, la afirmación de la primacía de las tesis de los académicos relativas a la inaccesibilidad de la verdad: "Por este tiempo se me vino también a la mente la idea de que los filósofos que llaman académicos habían sido los más prudentes, por tener como principio que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre" (*Conf.*, V.10.19)[19]. Más precisamente, si el filósofo desea conocer la verdad, y la autoridad divina y la razón humana se equivocan, entonces al filósofo no le será posible conocer la verdad, sino, únicamente, dudar de todo.

A la luz de los elementos considerados, resulta evidente que, desde la perspectiva agustiniana, la imposibilidad de conocer la verdad obliga a reconducir la filosofía a la simple *búsqueda* de lo verdadero. El filósofo sería, así, no aquel que conoce la verdad, sino, únicamente, aquel que la busca y no incurre en error. Como es evidente, esta perspectiva, que implica una profunda revisión del concepto de filosofía agustiniano[20], puede volverse crítica sólo en el caso en que se reconozca que una de las dos posibles fuentes del saber, valga decir, la Sagrada Escritura o la razón humana, se considere equívocamente falaz. Tal posibilidad surge en las reflexiones agustinianas suscitadas

16 *Cf. Conf.*, VII.2.3. *Cf.* Coyle (2007).

17 *Cf. Conf.*, V.3.3-6.13. *Cf.* Ferrari (1975).

18 *Cf. Conf.*, V.7.13.

19 *Cf.*: "Et enim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores illos ceteris fuisse philosophos, quos academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant, nec aliquid veri ab homine comprehendi posse decreverant". *Cf.* también: *Conf.*, VI.1.1. Con respecto a la interpretación agustiniana de la tradición filosófica académica y a las críticas a las principales tesis de ésta, véase *CA*, III.3.5-20.45. Sobre el tema señalado, *cf.* d'Onofrio (1991).

20 *Cf. Conf.*, III.4.7-4.8.

al escuchar las homilías del obispo Ambrosio, que, interpretando alegóricamente las Sagradas Escrituras, aclaraba los puntos de éstas considerados falaces por los maniqueos[21]. Esta experiencia, sumada al reconocimiento agustiniano de la, sin embargo, siempre incompleta comprensibilidad de las Sagradas Escrituras[22], suscita las reflexiones del de Hipona sobre la posibilidad de dar crédito a la autoridad divina y, así, de fundar la búsqueda filosófica de la verdad a partir de los contenidos de las Sagradas Escrituras.

Como san Agustín afirma, en nuestra experiencia cotidiana son muchas las cosas a las que damos crédito, aun sin tener de éstas algún conocimiento cierto, como es el caso, por ejemplo, de lo que nos cuentan amigos de confianza o de la identidad de nuestros padres. El de Hipona se detiene posteriormente sobre el tema aclarando que, si suspendiésemos integralmente nuestro juicio sobre eso de lo que no tenemos un conocimiento cierto, deberíamos renunciar a actuar:

> Después, con mano blandísima y misericordiosísima, comenzaste, Señor, a tratar y componer poco a poco mi corazón, y me persuadiste al considerar cuántas cosas creía que no había visto ni a cuya formación había asistido, como son muchas de las que cuentan los libros de los gentiles; cuántas relativas a los lugares y ciudades que no había visto; cuántas referentes a los amigos, a los médicos y a otras clases de hombres que, si no las creyéramos, no podríamos dar un paso en la vida, y, sobre todo, cuán inconcusamente creía ser hijo de tales padres, cosa que no podría saber sin dar fe a lo que me habían dicho (*Conf.*, VI.5.7)[23].

A la luz de tales argumentos, san Agustín se pregunta sobre la posibilidad de dar crédito a las Sagradas Escrituras, aunque el contenido

21 *Cf. Conf.*, VI.3.3-4.6.

22 *Cf. Conf.*, VI.5.7.

23 *Cf.*: "Deinde paulatim tu, Domine, manu mitissima et misericordissima pertractans et componens cor meum, consideranti, quam innumerabilia crederem quae non viderem neque cum gererentur affuissem, sicut tam multa in hiastoria gentium, tam multa de locis atque urbibus quae non videram, tam multa amicis, tam multa medicis, tam multa hominibus aliis atque aliis, quae nisi crederentur, omnino in hac vita nihil ageremus; postremo quam inconcusse fixum fide retinerem, de quibus parentibus ortus essem, quod scire non possem, nisi audiendo credidissem".

de éstas no sea del todo evidente. Para tal propósito, considerando el gran número de pueblos entre los cuales la autoridad divina es aceptada, el de Hipona afirma que esto es prueba de que Dios quiere que el hombre lo busque por sus propios medios: "Por lo cual, reconociéndonos enfermos para hallar la verdad por la razón pura y comprendiendo que por esto nos es necesaria la autoridad de las sagradas letras, comencé a entender que de ningún modo habrías dado tan soberana autoridad a aquellas Escrituras en todo el mundo, si no quisieras que por ellas te creyésemos y buscásemos" (*Conf.*, VI.5.8)[24]. Las palabras agustinianas citadas esclarecen, de modo preciso, que, para acceder a la verdad, es necesario que la razón se confíe a las Sagradas Escrituras, y, por sus medios, se eleve al conocimiento de Dios. Esta relación entre la autoridad divina y la razón humana se expresa en la fórmula agustiniana *credo ut intelligam, intelligo ut credam*[25], que esboza cuáles son los aspectos fundamentales de la búsqueda de la verdad. Es oportuno subrayar que, si la búsqueda de Dios se configura como un esfuerzo de la razón fundado en la autoridad divina, entonces la filosofía corresponde a la hermenéutica de las Sagradas Escrituras. El objetivo de la segunda fase de las presentes investigaciones será, así, el de trazar el *modus operandi* de la relación entre razón y fe y definir cuáles son los resultados de éste en el conocimiento de Dios como Verdad.

LA HERMENÉUTICA DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS

Con el fin de esbozar la configuración de la relación entre autoridad divina y razón humana en la búsqueda filosófica, valga decir, en el conocimiento de Dios, será importante detenerse en la interpretación del primer versículo del Génesis planteada por san Agustín en los libros XI y XII de las *Confesiones*. Como es notorio, en la obra señalada, el de Hipona analizó el versículo bíblico "En el principio Dios

24 *Cf.*: "Ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem, et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctarum litterarum, iam credere coeperam nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi Scripturae per omnes iam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri voluisses".

25 *Cf. Conf.*, I.1.1. Para un análisis de la función de las *disciplinae liberales* en el esfuerzo de conocer lo verdadero, *cf. DO*, II.7.24-20.54.

creó el cielo y la tierra"[26], aclarando, en primer lugar (libro XI), el significado de la primera parte de esto ("En principio Dios creó"), para luego detenerse, sucesivamente (libro XII), en el posible valor de las palabras "cielo y tierra" ahí presentes. Es importante subrayar, preliminarmente, que tanto en el primer caso como en el segundo caso la interpretación agustiniana avanza con el ánimo de responder a las objeciones maniqueas a las Sagradas Escrituras.

Como es evidente, en el libro XI de las *Confesiones* la meditación agustiniana sobre el primer versículo del Génesis tiene el ánimo de despejar la falacia de una célebre objeción maniquea concerniente a la creación divina. Según los discípulos de Mani, si Dios hubiese creado el mundo, éste debió haber pasado del no-ser al ser, lo que implicaría un cambio en la voluntad divina. Al contrario, afirmar la inmutabilidad divina y la creación del mundo significaría reconocer la eternidad de lo creado[27]. Como es evidente, sostienen los maniqueos, tanto la primera como la segunda de las consecuencias implícitas en la idea de creación expresa en el primer versículo del Génesis es falaz, lo que sugiere, para los discípulos de Mani, el error de las Sagradas Escrituras.

San Agustín, aun reconociendo la sagacidad de la crítica maniquea[28], no duda en poner en evidencia la presencia de un doble aspecto de su fragilidad. En el plano de la argumentación filosófica, san Agustín subraya que la objeción de los maniqueos se apoya en una concepción errada de Dios, y, más precisamente, en una errada concepción de la eternidad divina. La eternidad de Dios no corresponde, para el de Hipona, en el ilimitado permanecer en el tiempo, sino en trascender la temporalidad[29]. A esta reflexión se agrega una más sutil consideración agustiniana sobre la naturaleza de las críticas maniqueas, que señala cómo éstas manifiestan un orgullo intelectual que busca conocer la verdad sin el concurso de la fe. Antes de criticar las Sagradas Escrituras sería oportuno, enfatiza san Agustín, buscar entender el mensaje, lo que implica, en primer lugar, aceptar la verdad de éstas para poder ofrecer una interpretación. A la luz de la

26 Génesis 1,1.

27 *Cf. Conf.*, XI.10.12. Para una panorámica de los temas fundamentales del libro XI de las *Confesiones*, véase Catapano (2007).

28 *Cf. Conf.*, XI.12.14.

29 *Cf. Conf.*, XI.11.13. *Cf.* Boyer (1954).

reflexión señalada, san Agustín esboza su propia lectura de las palabras "En principio Dios creó", presentes en Génesis 1, 1.

El de Hipona se fija, en primer lugar, en el significado de la expresión "en principio". En sus análisis, san Agustín subraya que, con esa fórmula, la Sagrada Escritura se refiere a la Palabra divina, que se entiende como instrumento de la creación. Deteniéndose más adelante en ese término, el de Hipona aclara que la Palabra de Dios corresponde al Verbo eterno, es decir, al Pensamiento divino. Por lo tanto, subraya san Agustín, si, como se afirma en el Génesis, la creación tiene lugar "en principio", esto significa que Dios creó el mundo pensando[30]. Esta interpretación de las primeras palabras del Génesis 1, 1 plantea, sin embargo, un complejo problema filosófico. Si, de hecho, Dios ha creado el mundo pensando, y, asimismo, su saber es perfecto y eterno, entonces es necesario que las creaturas existan todas y todas a la vez[31]. Como es evidente, tal perspectiva coincide con la negación del cambio de los entes y del orden de los hechos, lo que contradice tanto a lo que la experiencia demuestra como al mismo estatuto ontológico de las creaturas. Este aspecto, que podría suscitar dudas sobre la veracidad de las Sagradas Escrituras, no cuestiona a san Agustín, que, al contrario, confirmando su propia fe en éstas, busca aclarar sus puntos más oscuros profundizando sus propias reflexiones. En este sentido, al enfrentarse con el problema señalado, el de Hipona encuentra la solución afirmando que entre los contenidos del entendimiento divino está también el saber relativo al orden temporal de los hechos, lo que implica que la creación divina no elimina la motilidad de los entes, sino, al contrario, la establece: "¿Por qué esto, te suplico, Señor Dios mío? De algún modo lo veo, pero no sé cómo declararlo, sino diciendo que todo lo que comienza a ser y deja de ser, entonces comienza y entonces acaba cuando en la razón eterna, en la cual nada empieza ni acaba, se conoce que debió comenzar o debió acabar. Es el mismo Verbo tuyo, que es también Principio, porque nos habla" (*Conf.*, XI.8.10)[32].

30 *Cf. Conf.*, XI.7.9.

31 *Cf. Conf.*, XI.7.9.

32 *Cf.*: "Cur, quaeso, Domine Deus meus? Utcumque video, sed quomodo id eloquar nescio, nisi quia omne, quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit et tunc desinit, quando debuisse incipere vel desinere in aeterna ratione cognoscitur,

Como estas reflexiones agustinianas señalan, la búsqueda filosófica se apoya en los contenidos de las Sagradas Escrituras y corresponde al esfuerzo de comprenderlas. En el caso aquí considerado, valga decir, en la interpretación de la expresión "en principio Dios creó" presente en el primer versículo del Génesis, el resultado de la reflexión filosófica agustiniana coincide con el reconocimiento de Dios como creador de todas las cosas y del Verbo eterno como instrumento de su creación. Con el fin de trazar ulteriormente el concepto agustiniano de filosofía y la naturaleza de lo verdadero en cuanto objeto de la búsqueda filosófica, será ahora necesario considerar las reflexiones agustinianas relativas a las palabras "cielo y tierra" presentes en el primer versículo del Génesis. Esto permitirá esbozar cuáles son los límites de nuestro entendimiento de lo verdadero y cuál es la naturaleza de la verdad.

Las reflexiones agustinianas dedicadas al tema indicado surgen, como es claro, en el libro XII de las *Confesiones*[33]. En el contexto teórico analizado, el de Hipona se propone, en primer lugar, aclarar la razón de repetir la mención a la creación del cielo y de la tierra presente en las páginas del Génesis: ¿cómo sostener, de hecho, que Dios habría creado dos veces la misma cosa? La duda, entonces, es que las Sagradas Escrituras sean falaces y que la repetición de las palabras relativas a la creación del cielo (Gn 1, 1 y Gn 1, 7) y de la tierra (Gn 1, 1 y Gn 1, 7) corresponda a un error. También en este caso, como ya en el análisis del problema de la relación entre la eternidad del Verbo de Dios y la motilidad de las creaturas, las dificultades planteadas por las Sagradas Escrituras no defraudan la fe agustiniana, sino, al contrario, refuerzan su estabilidad. En este sentido, se muestra interesante la estrategia hermenéutica adoptada por el de Hipona para aclarar el punto señalado. Si las Sagradas Escrituras no contienen errores, y, al mismo tiempo, en estas mismas surge una doble referencia a la creación del cielo y de la tierra, de esto se deduce, según san Agustín, que las palabras presentes en Génesis 1, 1 deben referirse a cualquier cosa distinta de las que están indicadas en Génesis 1, 7 y en Génesis 1, 10.

---

ubi nec incipit aliquid nec desinit". Sobre el punto señalado, *cf.* Di Silva (2015), Moreau (1965).

33 *Cf. Conf.*, XII.1.1-13.16. Con respecto a los temas fundamentales del libro XII de las *Confesiones*, véase Pepin (1953).

Con el fin de dilucidar cuál pueda ser el significado de estos términos, el de Hipona recurre a otros fragmentos bíblicos capaces de resolver esta dificultad, y, más precisamente, por lo que se refiere a la palabra *cielo*, al Salmo 113, y, por lo que concierne al término *tierra*, al Génesis 1, 2. En el primer caso, valga decir, en el esclarecimiento relativo al significado del término *cielo* en Génesis 1, 1, san Agustín afirma que éste se interpreta como una mención a la creatura angélica señalada en el Salmo 113 como el "cielo del cielo"[34]. En el caso del término *tierra*, por el contrario, el de Hipona subraya que, a la luz de lo expresado en Génesis 1, 2 en relación con el estado de oscuridad y confusión en que yacía tal creatura, esta misma no puede corresponder a la tierra de la que tenemos esperanza, sino a cualquier cosa absolutamente informe, valga decir, a la materia[35]. Como es evidente, san Agustín aclara las dificultades planteadas por la lectura de las Sagradas Escrituras a través de otros fragmentos semejantes, lo que confirma, una vez más, que la búsqueda filosófica de la verdad se funda, para el de Hipona, en los contenidos de la fe.

A la luz de los elementos señalados, ahora es posible detenerse en el punto fundamental de la idea agustiniana de la filosofía, valga decir, en la naturaleza y los límites de nuestro entendimiento de la verdad. Para tal fin, será necesario profundizar en un aspecto de la interpretación agustiniana del primer versículo del Génesis, el que corresponde a la ausencia de indicaciones relativas al día de la creación del cielo y de la tierra. Enfrentado a este problema, san Agustín afirma, en primer lugar, que las Sagradas Escrituras no hacen referencia al momento de la creación de los ángeles y de la materia, porque tanto los primeros como la segunda trascienden el tiempo[36]. Más precisamente, afirma el de Hipona, los ángeles están más allá del tiempo porque están eternamente inmersos en la contemplación de Dios, mientras que la materia trasciende el tiempo porque es del todo informe y, por lo tanto, no está sujeta al movimiento:

34 *Cf. Conf.*, XII.2.2. Sobre la expresión *cielo del cielo* del libro XII de las *Confesiones*, *cf.* Pepin (1953).

35 *Cf. Conf.*, XII.3.3. Con respecto al concepto de materia y a los aspectos hermenéuticos del libro XII de las *Confesiones*, véase Bettetini (1995).

36 *Cf. Conf.*, XII.9.9.

> Y es porque el "cielo del cielo", que hiciste en el principio, es una criatura intelectual, que aunque no coeterna a ti, ¡oh Trinidad!, sí participa de tu eternidad; cohíbe sobremanera su mutabilidad con la dulzura de tu felicísima contemplación, y sin ningún desfallecimiento, desde que fue hecha, adhiriéndose a ti, supera toda vicisitud voluble de los tiempos. Pero esta informidad o *tierra invisible e incompuesta*, tampoco se halla numerada entre los días; porque donde no hay ninguna especie, ningún orden, ni viene ni va cosa alguna (*Conf.*, XII.9.9)[37].

Como es evidente, las reflexiones agustinianas sobre la ausencia de indicaciones relativas al momento de la creación del cielo y de la tierra y de la materia informe alcanzan a definir cuáles son las razones de esta falta. No obstante, el de Hipona poco después afirma que nuestro entendimiento de las Sagradas Escrituras no es completo sino parcial[38]. Tal afirmación sugiere que también en la interpretación de Génesis 1, 1 o de alguno de sus elementos puede extraer algún punto aún sin resolver. Un ejemplo de estas dificultades está representado por el problema de la naturaleza de la materia informe antes de la materia formada. Este problema surge a la luz de la interpretación agustiniana de la narración del Génesis relativa a la creación de las aguas y el firmamento. En el contexto analizado, san Agustín afirma que la creación divina corresponde al proceso de adquisición de forma de la materia, lo que sugiere que la materia informe es anterior a la materia formada. Con el fin de determinar la naturaleza de esta anterioridad, el de Hipona se detiene a esbozar los tipos de precedencia y particulariza cuatro diferentes: precedencia por eternidad, tiempo, valor y origen[39]. Luego, san Agustín busca individualizar a qué tipo

37 *Cf.*: "Nimirum enim caelum caeli, quod in principio fecisti, creatura est aliqua intellectualis, quamquam nequaquam tibi, Trinitati, coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae, valde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet et sine ullo lapsu, ex quo facta est, inhaerendo tibi excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum. Ista vero informitas, *terra invisibilis et inconposita*, nec ipsa in diebus numerata est. Ubi enim nulla species, nullus ordo, nec venit quicquam nec praeterit". *Cf.* también: *Conf.*, XII.12.15-13.16.

38 *Cf. Conf.*, XII.12.15.

39 *Cf. Conf.*, XII.29.40. Sobre el problema de la naturaleza de la anterioridad de la materia informe a la materia formada en la creación divina, *cf.* Chaix Ruy (1965).

de precedencia indicada corresponde la anterioridad de la materia informe con respecto a la materia formada y se ve obligado a reconocer que esta última no se puede asociar a las categorías especificadas[40]. Tal conclusión motiva a san Agustín a profundizar posteriormente sus reflexiones y lo lleva a esbozar la precedencia señalada como una anterioridad no solamente temporal y no solamente de origen[41]. Como es evidente, la fórmula señalada por san Agustín para explicar la anterioridad de la materia informe con respecto a la materia formada se limita a afirmar de ésta sólo cuanto es posible decir y saber, lo que sugiere que de tal precedencia y, así, de las Sagradas Escrituras se pueda tener apenas un entendimiento parcial. Más precisamente, con base en las reflexiones agustinianas, se puede afirmar que la razón actúa aclarando, pero no agotando el contenido de las Sagradas Escrituras, lo que implica que lo verdadero excede la plena comprensión humana. Sobre la base de tales consideraciones, será ahora interesante aclarar cómo se configura la relación entre lo verdadero y la razón humana a la luz de la posibilidad de una pluralidad de interpretaciones de la Sagrada Escritura.

LOS SENTIDOS DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS

Sobre la base de las reflexiones agustinianas relativas a la interpretación de la expresión genesiaca "en principio Dios creó el cielo y la tierra" fue posible individualizar los elementos que constituyen la idea de filosofía propuesta por el de Hipona. Como resulta evidente, la búsqueda filosófica coincide, para san Agustín, con el entendimiento de lo verdadero entendido como la interpretación de las Sagradas Escrituras. Deteniéndonos a considerar la naturaleza del trabajo hermenéutico agustiniano, ha sido posible reconocer que éste corresponde a un esclarecimiento no ostensivo de los contenidos de la fe, lo que ha permitido afirmar que lo verdadero no es del todo accesible a la razón humana. A estas conclusiones es oportuno añadir el análisis de las consideraciones del de Hipona concernientes a la posibilidad de una pluralidad de interpretaciones de la autoridad divina. El aspecto considerado, al cual se dedican las reflexiones agustinianas de los libros XII

40 *Cf. Conf.*, XII.29.40.

41 *Cf. Conf.*, XII.29.40.

y XIII de las *Confesiones*, permite, de hecho, esbozar, posteriormente, cuáles son las características de la idea agustiniana de verdad y cuáles sus modalidades de comprensión.

En el libro XII de las *Confesiones*, después de haber aclarado su propia interpretación de las palabras "cielo y tierra" del primer versículo del Génesis, san Agustín se interroga sobre la posibilidad de que otros intérpretes de las Sagradas Escrituras sugieran una lectura de las palabras "en principio Dios creó el cielo y la tierra" diferente de la señalada por el de Hipona: "Mas he aquí otros, no reprensores, sino alabadores del libro del Génesis, que dicen: 'No es esto lo que quiso que se entendiera en estas palabras el Espíritu de Dios, que es quien escribió estas cosas por medio de Moisés su siervo; no quiso que se entendiera eso que tú dices, sino otra cosa: lo que decimos nosotros'"(*Conf.*, XII.14.17)[42]. Como el fragmento señalado evidencia, el de Hipona sugiere que estos hipotéticos intérpretes de las Sagradas Escrituras no son críticos de éstas, sino que reconocen su verdad, incluso brindando una interpretación diferente de la agustiniana. Se inaugura, de esta manera, una sección del texto[43] en la cual san Agustín expone cinco posibles interpretaciones de las palabras del primer versículo del Génesis, que se caracterizan porque difieren entre ellas y, al mismo tiempo, afirman algo indudablemente verdadero sobre la creación del mundo[44]. Si, se pregunta san Agustín, las Sagradas Escrituras dicen la verdad, y, asimismo, de éstas se pueden hacer interpretaciones diferentes que afirman algo verdadero, entonces, ¿cuál de éstas será la correcta?[45]

Con el fin de aclarar esta dificultad, el de Hipona se detiene a reflexionar sobre las Sagradas Escrituras y, más precisamente, sobre el libro del Génesis en cuanto obra escrita por Moisés gracias a una inspiración divina. El énfasis señalado permite a san Agustín, en primer

42 *Cf.*: "Ecce autem alii non reprehensores, sed laudatores libri Geneseos: 'Non —inquiunt— hoc voluit in his verbis intellegi spiritus Dei, qui per Moysen famulum eius ista conscripsit, non hoc voluit intellegi, quod tu dicis, sed aliud, quod nos dicimus'". Con respecto a la hermenéutica agustiniana y a sus características, véase Bochet (2004).

43 *Cf. Conf.*, XII.15.18-17.26.

44 *Cf. Conf.*, XII.19.28.

45 *Cf. Conf.*, XII.24.33.

lugar, poder reformular el problema analizado en términos diferentes. Más precisamente, desde la perspectiva señalada, preguntarse cuál de las posibles correctas lecturas del primer versículo genesiaco sea la verdadera es igual a cuestionarse sobre cuál pueda coincidir con lo que pensó Moisés. Por otra parte, afirma el de Hipona, si no somos capaces de decir cuáles de las posibles interpretaciones del Génesis 1, 1 coincide con lo que realmente pensó su autor, entonces podría creer que estaría privado de las dotes necesarias para explicar eso que Dios revelaba. Tal hipótesis, sin embargo, subraya san Agustín, no estaría conforme con la naturaleza divina, lo que implica, por lo tanto, que Moisés debía estar dotado por Dios de la capacidad de comunicar eso que le fue revelado y que él había hecho como deber[46]. En este sentido, argumenta el de Hipona, si Moisés se expresó adecuadamente, y, asimismo, de sus palabras se pueden extraer diversas interpretaciones, pero correctas, de esto se sigue que él debió de haber pensado todo lo que de verdadero podía decirse del primer versículo genesiaco:

> Así, cuando oigo decir a uno: "Moisés intentó lo que yo digo", y a otro: "Nada de esto, sino lo que yo digo", creo más religioso decir: "¿Por qué no más bien las dos cosas, si las dos cosas son verdaderas, y aun una tercera, y una cuarta, y otra cualquiera verdadera que uno crea ver en estas palabras?". Por qué no se ha de creer que vio todas aquellas interpretaciones aquel por quien Dios, uno, atemperó las sagradas Letras a las interpretaciones de muchos que en aquellas habían de ver cosas verdaderas y distintas? (*Conf.*, XII.31.42)[47].

Como resulta evidente, las consideraciones agustinianas analizadas esbozan la posibilidad de una pluralidad de interpretaciones de las Sagradas Escrituras. En el desarrollo de las reflexiones de san Agustín, todo lo señalado brinda, más precisamente, el perímetro teórico

46 *Cf. Conf.*, XII.26.36.

47 *Cf.*: "Ita cum alius dixerit: 'Hoc sensit, quod ego', et alius: 'Immo illud, quod ego', religiosius me arbitror dicere: cur non utrumque potius, si utrumque verum est, et si quid tertium et si quid quartum et si quid omnino aliud verum quispiam in his verbis videt, cur non illa omnia vidisse credatur, per quem Deus unus sacras litteras vera et diversa visuris multorum sensibus temperavit?"

que funda la hermenéutica espiritual del Génesis presente en el libro XIII de las *Confesiones*. En este contexto, son numerosos los ejemplos que pueden testimoniar cuáles son los resultados de una lectura diferente de las Sagradas Escrituras[48] y, entre ésas, el más significativo es representado por la renovada lectura de las palabras "cielo y tierra" del primer versículo genesiaco. Deteniéndose en éstas, san Agustín afirma ahora que, con las palabras *cielo* y *tierra*, las Sagradas Escrituras se refieren a los miembros de la Iglesia católica: "porque también entre nosotros *hizo Dios* en su Cristo *el cielo y la tierra*, los espirituales y carnales de tu Iglesia; y nuestra tierra, antes de recibir la forma de tu doctrina, *era invisible e incompuesta* y estábamos cubiertos con las tinieblas de la ignorancia" (*Conf.*, XIII.12.13)[49]. Las palabras referidas confirman la naturaleza de la estrategia hermenéutica del de Hipona, valga decir, esclarece los fragmentos más complejos de las Sagradas Escrituras valiéndose de otras partes de éstas, coincidentes, en este caso, con las epístolas paulinas. Eso que cambia en relación con la lectura agustiniana del Génesis 1, 1 del libro XII de las *Confesiones* es, por otro lado, el resultado de ésta, que se revela fundado en la pluralidad de significados de la autoridad divina.

A la luz de estos elementos, es posible afirmar que, para san Agustín, la búsqueda filosófica de la verdad y, con ésta, la interpretación de las Sagradas Escrituras, se dirige a un objeto, que no es, simplemente, del todo accesible a la comprensión humana, sino, al mismo tiempo, múltiple en sus manifestaciones. Esto sugiere, por lo tanto, que la filosofía, en cuanto búsqueda de lo verdadero, se confronta con los significados derivados de la autoridad divina, valga decir, que ésta coincide con la interpretación de las Sagradas Escrituras y que obra en conformidad con los diferentes sentidos de su verdad.

48 Con respecto a las diferencias en la hermenéutica agustiniana relativa a la creación del firmamento, del mar y de la luz, *cf. Conf.* XII.8.8 y *Conf.* XIII.15.16; 17.20; 8.9-10.11.

49 *Cf.*: "Et apud nos in Christo suo fecit *Deus caelum et terram*, spiritales et carnales Ecclesiae suae, et terra nostra antequam acciperet formam doctrinae, *invisibilis erat et inconposita*, et ignorantiae tenebris tegebamur".

CONCLUSIONES

Como los presentes análisis han puesto en evidencia, con el fin de esbozar la idea agustiniana de verdad, es necesario detenerse a considerar cuáles son las características de ésta que emergen en las reflexiones hechas por el de Hipona sobre la naturaleza de la búsqueda filosófica. En el contexto teórico de las *Confesiones*, los análisis de san Agustín han revelado, en primer lugar, que la verdad coincide, para el de Hipona, con el objeto de la filosofía, valga decir, con eso que permanece sin cambiar y, en este sentido, con Dios, entendido como eso que *verdaderamente* es[50]. Con esta primera delimitación de la idea de verdad se llega, en las consideraciones de san Agustín, a la afirmación de que los límites de la naturaleza humana requieren un acceso a lo verdadero mediado por las Sagradas Escrituras. Con el análisis del tema señalado y de las características hermenéuticas de la relación entre *credere* e *intelligere*[51] se puede concluir que, para el de Hipona, la verdad no es plenamente accesible a nuestro saber[52] y que ésta surge en la pluralidad de los sentidos de las Sagradas Escrituras[53].

A la luz de esto, podemos por lo tanto afirmar que lo verdadero coincide, para san Agustín, con la única e inmutable Verdad, que excede nuestras mentes y permite, asimismo, conocer de sí todo lo que revela:

> Muchas cosas ansía, Señor, mi corazón en esta escasez de mi vida, provocado por las palabras de tu santa Escritura, y de ahí que sea muchas veces en su discurso copiosa la escasez de la humana inteligencia; porque más habla la investigación que la invención, y más larga es la petición que la consecución, y más trabaja la mano llamando que recibiendo. Tenemos una promesa: "¿Quién podrá desvirtuarla? *Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros*? Pedid y recibiréis, buscad y hallaréis, llamad y se os abrirá; porque todo el que pide, recibe, y el que busca, hallará, y al que llama, le

50 *Cf. Conf.*, III.4.7.
51 *Cf. Conf.*, VI.5.7-5.8.
52 *Cf. Conf.*, XII.29.40.
53 *Cf. Conf.*, XII.31.42.

> será abierto". Promesas tuyas son. ¿Y quién temerá ser engañado, siendo la Verdad la que promete? (*Conf.*, XII.1.1)[54].

Las conclusiones señaladas esclarecen, por lo tanto, que, para san Agustín, como lo será para san Anselmo, la verdad suprema constituye el origen de todo lo que de verdadero podamos conocer. A la luz de esto, podemos, en conclusión, afirmar que Dios representa, para el de Hipona, la medida y la condición de nuestro saber.

54 *Cf.*: "Multa satagit cor meum, Domine, in hac inopia vitae meae pulsatum verbis sanctae scripturae tuae, et ideo plerumque in sermone copiosa est egestas humanae intelligentiae, quia plus loquitur inquisitio quam inventio, et longior est petitio quam inpetratio, et operosior est manus pulsans quam sumens. Tenemus promissum: quis corrumpet illud? *Si Deus pro nobis, quis contra nos?* Petite, e accipietis; quaerite, et invenietis; pulsate, et aperietur vobis. Omis enim, qui petit, accipit et quaerens inveniet et pulsanti aperietur. Promissa tua sunt, et quis falli timeat, cum promittit veritas?"

VERDAD Y MODOS DE CONOCIMIENTO EN BOECIO

José María Zamora
Universidad Autónoma de Madrid

La verdad radica, según Tomás de Aquino, en la adecuación entre el intelecto como facultad de conocer y la cosa que se va a conocer (*Veritas est adaequatio intellectus et rei*)[1]. Según el mito de la caverna de Platón, sólo podemos conocer las cosas en lo que son en la medida en que dirigimos nuestra mirada rectamente (ὀρθῶς) a las Ideas. La "rectitud" (ὀρθότης) de la mirada es la condición del conocimiento de las cosas en lo que son[2]. Para Aristóteles el *lógos* sólo es verdadero (ἀληθές) en la medida en que no está articulado de modo contrario (ἐναντίως) a las cosas, sino conforme a ellas[3]. Pero, para que se dé esta adecuación, es preciso que la cosa que se va a conocer sea manifiesta de antemano en su esencia (οὐσία)[4]. Si no fuera manifiesta de antemano en su esencia (οὐσία), es decir, si no hubiera de antemano algo ya inteligible en lo que se va a conocer, el λόγος no podría dirigirse a ello, ni hacerlo manifiesto conformándose a ello, ni ser verdadero (ἀληθές) gracias a esta adecuación. De este modo, el carácter manifiesto de la cosa en su esencia es, según Aristóteles, el fundamento de la verdad como adecuación del intelecto habida cuenta de la cosa que se va a conocer[5]. Se trata de lo que Volkmann-Schluck (1979, pp. 286-288) denomina "verdad ontológica fundamental". Según Heidegger (1930, p. 183), la adecuación del λόγος teniendo en cuenta la cosa que se va a conocer sólo es posible gracias a que ésta sea ya manifiesta de antemano en su esencia.

1 *Cf.* Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, quaestio 1, articulus 1 (Dondaine, 1970-1976, p. 6).

2 *Cf.* Pl. *R.* VII.515c; 517c. Para Heidegger (1930/31; 1942) la "metáfora de la caverna" tiene como "objeto temático" la ὀρθότης de la mirada del alma (ψυχή) así como sus gradaciones sucesivas que corresponden a las gradaciones sucesivas del desvelamiento del ente, residiendo la suprema de ellas en la Idea.

3 *Cf.* Arist. *Met.* IX.9.1051b4-5.

4 *Cf.* Arist. *Met.* IX.10.1051b22-1052a2.

5 *Cf.* Schüssler (2004).

Boecio, como sugiere Michon (2015, p. 145), se concentra en la cuestión de cómo un espíritu puede conocer su objeto. Se trata de una explicación casi obligada debido al rechazo del principio del realismo, según el cual conocer consiste en representarse lo que es como lo que es, situando en un segundo plano la cuestión de la naturaleza del conocimiento. El argumento fatalista del que se desvía Boecio considera el conocimiento como la adaptación —o adecuación— del sujeto al objeto conocido; su propuesta, en cambio, defiende que conviene estudiar el conocimiento relacionándolo con la capacidad del sujeto cognoscente. De este modo, Boecio sostiene un relativismo de la verdad, ya que cada facultad, cada nivel de conocimiento, tiene su propio objeto —la figura material para los sentidos, la figura sin materia para la imaginación, lo universal para la razón y la forma simple para la inteligencia— (*cf.* Marenbon, 2005, pp. 28-31). Así, "*x* es F" puede ser verdadero para A, pero falso para B —lo que permitiría comprender que "*x* es cierto" sería verdadero para Dios, pero falso para nosotros los hombres—. La verdad, por tanto, es relativa a la facultad o al nivel de conocimiento en el que nos situemos. Pero este relativismo epistemológico es moderado, precisamente por su carácter jerárquico. Por ello, aunque en cierto sentido la verdad sea múltiple, la verdad perfecta, propia del saber divino, incluye y supera a todas las demás.

MODOS DE CONOCIMIENTO

De Libera (1999, p. 245) destaca la importancia del libro V de la *Consolación* para comprender la solución que propone Boecio al problema de los universales. Precisamente, en estas páginas, redactadas durante el dulce transcurrir de las últimas semanas de su vida, Boecio comienza a transformar su "mala teoría mal formulada" en una "buena teoría bien formulada". De Libera se detiene en un pasaje poco frecuentado por los intérpretes contemporáneos, donde Filosofía trata de indicar a Boecio las capacidades cognitivas inconcebibles de la inteligencia, trazando una distinción entre dos niveles de conocimiento que él mismo ha experimentado: la imaginación y la razón (*Consol.* V.5.5-12)[6].

6 Moreschini (2005, p. 153 1.21-154, 1.54).

En la *Consolación* Boecio no recurre a la abstracción matemática sino a un principio procedente de Jámblico (*cf.* Marenbon, 2003, p. 204), denominado "principio de los modos de conocimiento": todo lo que es conocido no es comprendido según su potencia, sino más bien según las capacidades de aquellos que lo conocen.

> La causa de este error estriba en que todos piensan que cuanto se conoce es conocido sólo a partir del carácter y de la naturaleza de las mismas cosas conocidas. En realidad sucede todo lo contrario: todo lo que se conoce es comprendido no por su carácter propio, sino más bien por la capacidad de los sujetos que buscan el conocimiento[7] (V.4.24-25; trad. de Pérez Gómez, 1997, p. 304, modificada).

Sobre este principio Boecio basa la arquitectura de un sistema de relativización del conocimiento, a partir del cual distingue tres niveles de conocimiento —inteligencia, razón, imaginación y sentido(s)—. Para cada nivel de conocimiento hay un objeto propio de conocimiento: por ejemplo, el objeto propio de la razón es la forma abstracta y la imagen es el objeto propio de la imaginación (*cf.* Marenbon, 2003, pp. 132-134). De este modo, no sólo la naturaleza del objeto controla el tipo de facultad que se aplica, sino también este último determina el modo mismo del conocimiento. Por ello, aplicada a toda forma de conocimiento, un conocimiento del objeto como tal corresponde a tres modos precisos que, a su vez, conciernen a tres tipos de conocimiento especulativo: el modo de conocimiento *rationabiliter* atañe a las realidades hilemórficas consideradas en su totalidad; el modo de conocimiento *disciplinaliter* incumbe a las matemáticas, es decir, a las mismas realidades abstractas del movimiento y de la corporeidad; el modo de conocimiento *intellectualiter* (teológico) compete a Dios, que es sin movimiento y está exento de cuerpo (*cf. De Trinitate II*).

7 "[24] Cuius erroris causa est quod omnia quae quisque novit ex ipsorum tantum vi atque natura cognosci aestimat quae sciuntur. [25] Quod totum contra est: omne enim quod cognoscitur non secundum sui vim sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem" (Moreschini, 2005, p. 149, 1.70-75).

En efecto, el modo de conocimiento *disciplinaliter* es el modo propio y específico de conocimiento humano sea cual sea su objeto. El modo de conocimiento *intellectualiter* es el modo de conocimiento vuelto hacia la simplicidad divina. La razón constituye una facultad "aparte"; no es el conocimiento de esta simplicidad, pero es la única que posee una especie de presciencia de la facultad superior. El hombre, imagen de Dios, participa tanto de los sentidos como de la imaginación y de la razón, y tiende a la cuarta facultad, la inteligencia.

Este mismo principio, aunque formulado de diferente manera, se halla también expuesto en el comentario al tratado aristotélico *Sobre la interpretación* de Amonio, a quien Boecio sigue en buena parte de las tesis de su *Consolación*[8]. Para Boecio, en el proceso cognitivo las cosas no son conocidas en función de su esencia sino de las facultades de conocimiento de los sujetos que las aprehenden: "¿Ves, por tanto, cómo en el conocimiento, todos los modos hacen uso de su propia facultad (*sua potius facultate*) más que de las propiedades de los objetos que son conocidos?" (*Consol.* V.4.38; trad. de Pérez Gómez, 1997, p. 306 modificada). Todo juicio consiste en el acto del sujeto que juzga, y es necesario que cada modo de conocimiento cumpla su tarea basándose en su propia capacidad y no en la capacidad de los demás (V.4.39). Esta misma teoría, que desempeñará una función clave en la doctrina escolástica del conocimiento, se encuentra expuesta, según Obertello (1974, p. I, 511-513), en la obra de Proclo[9]. Las facultades del conocimiento del sujeto que las aprehende siguen un itinerario ascendente, que fundamenta tanto la demostración de Filosofía como el camino mismo del prisionero, lo cual refleja el esquema de la "línea" en la *República* (VI.510a-b)[10] de Platón. Asimismo, los seres dotados

8 *Cf.* Klingner (1966 [1921], p. 107); véase trad. de Pérez Gómez (1997, p. 304, n. 46).

9 *Cf.* Procl. *Inst.* 124; y *De providentia* (*Tria opuscula*) 64. *Cf.* Obertello (1974, p. I, 518-520). Véase el comentario de Dodds (1963, pp. 266-267) a la prop. 124 relativo al conocimiento *sub specie aeternitatis* y *sub specie temporis*.

10 Por medio de la metáfora de la luz, Proclo traza un vínculo entre evidencia, claridad y verdad. La analogía entre el Bien y el sol, que Platón formula en la *República*, le proporciona los elementos para afirmar la coincidencia entre la luz y la verdad (*cf.* Procl. *in R.* I.276.23 ss.), basándose en la siguiente etimología: σαφής = intensivo + φάος (luz), y ἐναργής = ἐν + ἄργος (blanco resplandeciente); *cf.* Chantraine (1999), s. v. ἐναργής.

de conocimiento se ordenan según la jerarquía neoplatónica de las realidades cósmicas. En el peldaño inferior de esta jerarquía encontramos la sensación (*sensus* = αἴσθησις); después, la imaginación o presentación (*imaginatio* = φαντασία); a continuación, la razón (*ratio* = διάνοια); y, por último, la inteligencia (*intellegentia* = νοῦς) (V.4.28). Boecio distingue netamente la razón de la inteligencia: la *ratio* representa un razonamiento discursivo; la *intellegentia,* en cambio, es intuitiva, y corresponde al νοῦς de Plotino, que conoce sin necesidad de recurrir a una operación de tipo discursivo[11].

Veamos el siguiente esquema, elaborado a partir del propuesto por Tisserand (2000, p. 38):

Inteligencia	**Razón**	**Imaginación**	**Sentido**
género divino	género humano	animales móviles	animales inmóviles
considera (*contuetur*)	evalúa (*perpendit*)	juzga (*iudicat*)	juzga (*iudicat*)
la forma simple misma por una pura mirada del espíritu			
la especie misma que está en los singulares por una consideración universal			
la figura sola sin la materia			
la figura situada en la materia			

En la clasificación de los cuatro modos distintos de conocimiento, establecida por el propio Boecio a partir de la *Introducción a las Categorías* de Porfirio[12], el hombre es percibido de distinta manera

11 *Cf.* Boeth. *Consol.* IV.6.17. En la *Consolación* la *razón* (*ratio*) corresponde a una de las facultades de conocimiento. Sin embargo, en los comentarios a los tratados de Aristóteles, particularmente en el consagrado al *Sobre la interpretación*, Boecio le otorga el significado de intelecto pasivo, en relación con el intelecto activo, dentro de una teoría del conocimiento diferente a la expuesta en la *Consolación*. Asimismo, la inteligencia (*intellegentia*) en este último escrito guía el alma hacia la esfera de los inteligibles, mientras que en los comentarios Boecio se caracteriza por desempeñar la función de uno de los mecanismos intervinientes en la producción, por el alma, de sonidos articulados y significantes. *Cf.* Magee (1989, pp. 148-149).

12 *Cf.* Courcelle (1967, p. 220).

según sea considerado por los sentidos, la imaginación, la razón o la inteligencia (V.4.27). La sensación, propia de los animales privados de movimiento y que equivale a los sentidos como la vista, evalúa la figura (*figura* = σχῆμα) situada en la materia; la imaginación, propia de los animales dotados de movimiento y que consiste en el poder mental de crear imágenes de los objetos no vistos, evalúa la forma sola, sin la materia; la razón, por su parte, que "pertenece exclusivamente al género humano" (V.5.4) y se eleva del nivel de lo particular al de lo universal, evalúa la forma específica (*species* = εἶδος) en la materia (V.4.28-29); y, en lo más alto, se sitúa el "ojo de la inteligencia", propio y específico del "género divino" (V.5.4)[13], que supera el ámbito de lo universal para contemplar la forma misma en su simplicidad (*simplicem formam* = ἰδέα) (V.4.30)[14], sin contacto con la materia[15].

La razón, al ser una facultad más elevada que la sensación, no necesita de ésta para conocer un objeto. Cada nivel cognitivo superior incluye el nivel que es inferior, mientras que, al contrario, el nivel inferior no alcanza el nivel superior ni el objeto conocido por éste (V.5.31). Sólo Dios conoce las acciones del hombre bajo el modo de la eternidad (*sub specie aeternitatis*), porque la inteligencia ve todas las cosas formalmente (*formaliter*) con una sola mirada del espíritu (*illo uno ictu mentis*) (V.4.33).

Así pues, Boecio instaura tres niveles de conocimiento que conectan y aúnan, en cierta manera, la dimensión ontológica y gnoseológica. Podemos establecer una correspondencia entre la tríada boeciana

13 Sobre la oposición entre *tantum* y *sola*: "ratio vero humani tantum generis est, sicut intellegentia sola divini" (Boeth. *Consol.* V.4.4), cf. Magee (1989, pp. 142-145).

14 Unos años más tarde, Boecio se inspira en Alejandro de Afrodisias, al hacer del *animus* un "poder mental" (*intellectus*), productor de conceptos; *cf.* Boeth. *In Isagogen* II.ª, I.11. *Cf.* Galonnier (2013, pp. 55-56); De Libera y Segonds (1998, pp. LXVI-LXVII). El "poder mental" del intelecto lleva a cabo dos operaciones que, en realidad, son sólo una: captar la forma inteligible independientemente de la materia y aprehender lo universal.

15 En su primer comentario a la *Isagoge*, Boecio compara la *theologia* con una *vera philosophia*, es decir, con una filosofía teorética que se ocupa de los *intellectibilia* (νοητά), Dios y las almas desprendidas del cuerpo, que define como una tensión hacia la contemplación de éste (*cf. In Isagogen* I.ª, I.3). Se trata, por tanto, de una ciencia situada en la cumbre, de tipo especulativo-teológico, que procede *intellectualiter* y se consagra a los objetos sin movimiento, abstractos e inmateriales (*cf. De Trinitate II*).

—razón, imaginación y sentido(s)—, estudiada a partir de las diferentes especies de animales (*Consol.* V.5.12-18), y la tríada calcidiana —espíritu (*mens*), intelecto (*intellectus*) y sentido (*sensus*)—, examinada través de los niños (Chal. *in Ti.* 208). En esta triple temática, Boecio relaciona los dos "extremos" —razón y sentido(s)— siguiendo una proporción cuya dimensión matemática es desarrollada por Platón en el *Timeo*[16] (*Consol.* IV.6.78-83). Para completar la serie, la

16 Según Rand (1904), para la redacción de la *Consolación,* Boecio se inspira en el texto del *Timeo*. Más recientemente, Bakhouche (2003, p. 21) considera que Boecio conoció el *Timeo* por medio de Calcidio, del mismo modo que anteriormente había conocido las *Categorías* por medio de Mario Victorino. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede con el tratado lógico aristotélico, no dispuso del tiempo necesario para traducir y comentar el diálogo físico platónico. Tanto en el *Comentario al Timeo* (162; 176) de Calcidio como en la *Consolación* (IV.6.80; V.5.24-27) de Boecio se afirma claramente una fe inquebrantable en la soberana y omnisciente bondad divina. Boecio considera a Dios un bien supremo. Por ello, la ontologización de la noción de Dios es sólo aparente, ya que, por una parte, conecta la henología con la agatología, y, por otra, afirma que la aplicación de las categorías a Dios implica una transformación de todos los atributos, es decir, tal como se precisará más adelante en el siglo XII, supone un planteamiento transcategorial o transustancial, en la medida en que la sustancia de Dios es transustancial. Aunque Klingner (1921, pp. 40-43), más que del propio texto de Platón, propone una influencia directa de Proclo. Esta hipótesis de lectura será la que mantenga en su mayor parte Courcelle (1943, pp. 285-288), relacionando a Proclo con su discípulo Amonio, escolarca de Alejandría. Courcelle, en efecto, traza un paralelismo textual entre Boecio (*Consol.* IV.3.12) y Proclo (*in Ti.* I.378.18). Shiel (1990, pp. 355-366), por su parte, vincula a Boecio con Proclo y Siriano. Ahora bien, en el fondo, como sugiere Gersh (1986, pp. 701-705), Boecio no parece que pueda calificarse como un procliano ortodoxo. No obstante, podemos descubrir en una lectura atenta de su diálogo, original tanto en sus propuestas como en las soluciones, que en cierto modo se ha inspirado en la tradición neoplatónica tardía, pero sin que quede sometido a ella. Por ejemplo, en su comentario al tratado aristotélico *Sobre la interpretación,* cuando cita un pasaje del *Timeo* (29b4-5), Boecio sigue a Amonio (*CAG,* IV.5, p.154, l.16-ss.), quien se apoya en esta referencia al diálogo físico de Platón para interpretar la teoría aristotélica de la verdad como correspondencia entre el discurso y la cosa (*cf.* Courcelle, 1967, p. 165). Pero aquí Boecio no está pensando exclusivamente en el *Sobre la interpretación,* ya que retoma un lugar común de la exégesis neoplatónica, teniendo ante sí el *Timeo* de Platón y probablemente también, en un ejercicio de hermenéutica entrecruzada, el comentario que le dedica Proclo. Y probablemente también Boecio conociera el comentario de Siriano, el maestro de Proclo, al *Sobre la interpretación,* por lo que no es descartable un posible contacto directo entre el ministro de Teodorico y los comentaristas griegos contemporáneos, procedentes de la escuela de Siriano. Ebbesen (2009, pp. 47-48), por su parte, considera del todo

matematización de los conceptos filosóficos conlleva la intervención de un tercer término que desempeñará el papel de intermediario, de medio proporcional armónico y aritmético. Se trata de la intervención de los sentidos en la primera pareja y la alusión a los intermediarios entre Dios y los hombres (IV.6.51-56); la perpetuidad, situada entre el tiempo y la eternidad; y el azar, por último, que funciona como "extremo" respecto a la providencia.

DISCIPLINALITER, A LA MANERA MATEMÁTICA

Según el principio de los modos de conocimiento, la verdad ha de ser siempre múltiple, y el hombre, por la razón, trata de elevarse más allá de lo múltiple; pero elevarse más allá de lo múltiple entraña ascender por encima de sí misma. Proclo asigna al término ἀλήθεια diversos sentidos de acuerdo con la división de lo real, es decir, a cada uno de los cuatro grados ontológicos —el Uno, los inteligibles, los intelectivos, el alma— le corresponde una verdad propia. La verdad conforme al Uno es lo más luminoso; en lo inteligible, es la expresión primera y directa del ser, e ilumina las clases intelectivas. La evidencia, en cuanto visibilidad, constituye una propiedad de los seres (*Theol. Plat.* I.26.116.8 y V.23.84.12). Los seres de una clase divina, primero ocultos en lo invisible y en la unidad, se vuelven visibles procediendo de ellos. La luz que procede del Bien, "de invisible se vuelve visible (ἐξ ἀφανοῦς γίγνεται φανερόν)" (IV.12.40.6); incognoscible y oculta, cuando permanece en los "santuarios" de los dioses, al final de la primera tríada inteligible, se manifiesta tras la procesión en la segunda tríada inteligible-intelectiva, y existe manifiestamente (ἐκφανῶς) en la tercera tríada (III.22.81.2-4).

Cuando expone el método que va a emplear en su tratado *De hebdomadibus,* Boecio señala que tomará como modelo el discurso

---

improbable un contacto directo con los peripatéticos Andrónico, Aspasio o Hermino. De hecho, Boecio cita a Siriano en su comentario al *Sobre la interpretación* (*cf.* Meiser, 1877-1880: vol. 2: 18, 26 y ss.). Asimismo, el padre de Amonio, Hermias, fue también discípulo de Siriano (*cf.* Goulet, 2000, s. v. "Hermeias d'Alexandrie"). Si nos atenemos a las fechas, esta hipótesis resulta plausible, ya que Proclo fallece en el 485; su discípulo Amonio, hijo de Hermias, se instala en Alejandría en torno al 479; Boecio nace en el 480 y sus primeras obras aparecen publicadas en torno al año 500.

matemático: "Imitando el método acostumbrado en las matemáticas y otras ciencias similares, he expuesto primero los términos y las reglas por medio de los cuales desarrollaré cuanto sigue" (*Hebdo.* prooemium 6)[17]. El estatuto noético de cada uno de los términos y reglas es una "concepción común del espíritu (*communis animi conceptio*)", definida como un enunciado que cada uno aprueba cuando es oído[18].

Por medio del procedimiento axiomático Boecio trata de resolver un problema metafísico-teológico: efectuando deducciones a partir de nociones y proposiciones primeras, que son intuiciones de contenidos inteligibles, en el sentido de que esas verdades no son descubiertas al término de un razonamiento (διάνοια), sino percibidas directamente por la inteligencia (νοῦς). De este modo, se corresponden a lo que Proclo, en su *Comentario al Timeo* (II.223.1.5 y 339.1.2 Diehl), denomina: *nociones comunes* (κοιναί ἔννοιαι) o *axiomas* (ἀξιώματα).

Boecio parece utilizar los principios de una manera tópica, es decir, como "lugares" aplicados a la argumentación. Estos lugares, a la manera matemática, no son sólo objeto de un consenso social, sino también evidencias inteligibles que es preciso situar al comienzo de un razonamiento. Boecio denomina a estos principios *hebdómadas*; y prefiere comentarlas dentro de sí, conservándolas en su memoria, antes que comunicárselas a aquellos cuya rivalidad e insolencia sólo soportan pasatiempos y bromas[19]. Por ello, sigue las indicaciones de Platón (*Phdr.* 275a-b, d-e) sobre el temor a que la escritura divulgue indiscriminadamente una doctrina que será objeto de desprecio y de burla por parte de aquellos que la leerán sin comprender nada.

En los proemios al *De Trinitate* (1-7)[20] y al *Contra Eutychen et Nestorium* (10-13)[21], Boecio se dirige sólo a un reducido grupo selecto, por medio de una escritura cuidadosamente elegida, que se

17 "Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam" (Tisserand, 2000, p. 123; trad. de Picasso Muñoz, 2002, p. 26).

18 *Cf.* Boeth. *Hebdo* (prooemium 7); Tisserand (2000, p. 125).

19 *Cf.* Boeth. *Hebdo.* (prooemium 4); Tisserand (2000, pp. 122-123; trad. de Picasso Muñoz, 2002, p. 26).

20 Tisserand (2000, pp. 137-139).

21 Tisserand (2000, p. 65).

aleja de todo intento de vulgarización de ideas difíciles o sublimes. De este modo, la comprensión de las hebdómadas queda reservada sólo a aquellos que son dignos, pues introducen una oscuridad basada en una concisión no deliberada (*cf. Hebdo.* prooemium 5)[22]. En el siglo XII, *dignitas* traduce el término griego ἀξίωμα, por lo que la "axiomática" es el lenguaje adecuado para aquellos que son "dignos" de este conocimiento[23]. Asimismo, con la ocultación deliberada por la "concisión" (*brevitas*), Boecio se opone precisamente a la *abundantia* que los oradores persiguen[24]. El enfoque conciso protege aquello que va a ser desvelado de aquellos que son indignos de ello. "Condenso, por ende, mi lenguaje con la concisión, y velo los asuntos tomados de las profundas disciplinas de la filosofía designándolos con neologismos para que comuniquen su sentido sólo a mí y a ti, si alguna vez diriges a ellos tu mirada" (*De Trinitate*, prooemium 6)[25].

El propio término *hebdómada* no hace referencia tanto a un sentido cuantitativo, designando el número siete —como se atribuye al número de partes de una obra perdida de Boecio o al número de días que se requiere para la reflexión—, sino simbólico, siguiendo la propuesta interpretativa de Proclo. El número siete corresponde a Atenea, es decir, a la filosofía, por lo que la hebdómada es "la luz procedente del Intelecto" (Procl. *in Ti.* II.95.2), y también es el título de una obra atribuida a Proclo[26]. Como la hebdómada está relacio-

22 Tisserand (2000, pp. 122-123).

23 *Cf.* Alain de Lille, *Regulae caelestis iuris*, prólogo § 8, 123 Häring. Véase el comienzo del comentario de Gilbert de Poitiers al *De hedbdomadibus* de Boecio: la *dignitas* suprema de la sabiduría sólo es revelada a aquellos que son *dignos* de ella y, por medio de esas razones, escapa al común lo que son las *dignitates* (axiomas). *Cf.* Häring (1981, prólogo § 7) y Solère (2003b, pp. 322-323).

24 *Cf.* Cic. *Or.* XIV.46.

25 "Idcirco stilum brevitate contraho et ex intimis sumpta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus velo ut haec mihi tantum uobisque, si quando ad ea convertitis oculos, conloquentur" (Tisserand, 2000, p. 138; trad de Picasso Muñoz, 2002, p. 52). *Cf.* Armstrong (1967, p. 544); Lerer, (2014, p. 205). Las doctrinas filosóficas a las que en este pasaje alude Boecio son fundamentalmente las platónicas y aristotélicas, transmitidas en su mayor parte por los neoplatónicos. Debemos tener en cuenta el proyecto boeciano de llevar a cabo una traducción completa de Platón y de Aristóteles con el objetivo de mostrar el acuerdo doctrinal entre ambos.

26 El número siete o hebdómada τῆς τετράδος ἡ πρὸς τὴν ἑβδόμαδα συμπάθεια (Plu. 2.1027f) señala la afinidad entre la hebdómada y la tétrada (Procl. *in Cra.*

nada con la mónada, nos permite descubrir la pluralidad en la unidad. De este modo, tendríamos licencia para traducir *hebdómadas* por "intelecciones", es decir, intuiciones de verdades inteligibles y primeras que no se obtienen a partir de un razonamiento, sino de una manera inmediata por la inteligencia. Habida cuenta de este vínculo entre Boecio y el diádoco de Atenas, cuando se alude a las hebdómadas, el círculo de recepción queda restringido a un reducido y selecto grupo de eruditos, integrado por aquellos iniciados en el neoplatonismo procliano, dentro de una escuela que trata de salvaguardar la *paideía* helénica en el seno del imperio.

De hecho, Boecio es el primero en denominar *quadrivium* al proyecto de conocimiento establecido a partir de las cuatro ciencias —aritmética, geometría, música y astronomía—. Para el *magister officiorum* de Teodorico el objeto de todo estudio debe ser la esencia (*essentia*), que a su vez se divide en continua y discontinua. La esencia continua es aquella que no es divisible en unidades más pequeñas; la discontinua, en cambio, es la que está constituida por elementos menores. Dentro de la esencia continua propone estudiar las magnitudes (*magnitudines*) que tienen carácter inmóvil, lo que constituye la geometría, o móvil, lo que caracteriza a la astronomía. Con respecto a la esencia discontinua, la base se halla en la multiplicidad (*multitudo*) y se puede dividir entre la que tiene existencia en sí misma, como los diferentes números, y que constituye la aritmética, y la que tiene su existencia condicionada a la anterior, propiedad que define a la música[27].

167.91). Περί ἑβδομάδος corresponde al título de una obra atribuida a Proclo (*cf. Theol.Ar.* 43). En la literatura judeo-cristiana designa el principio divino (Phil. *De opificio mundi*, 90.1; 94.2; *Legum allegoriarum* 1.9.1-2; 1.16.3-4.), identificado con el alma (ψυχή) (Hippol. *Haer.* 6.32.9), como número sagrado dentro de la tradición (Gr.Nys. *Hom.Creat.* 56.8). Sobre este tema, véanse Solère (2003a) y Brisson (2004).

27 *Cf.* Boeth. *De institutione arithmetica*, 1.1.4. Sobre este proyecto boeciano, conservamos la *Institutio arithmetica* y la *Institutio musica*. Un tratado *De geometria* fue atribuido erróneamente a Boecio. Por lo que respecta a la astronomía, su *Institutio* consistía, como señala Casiodoro (*Var.* I.45.4), en una traducción de Ptolomeo. Asimismo, las dos obras científicas de Boecio pueden considerarse, en cierto sentido, como traducciones revisadas: los fundamentos de la aritmética constituyen una versión o, más bien, una adaptación de los escritos de Nicómaco de Gerasa, y los fundamentos de la música provienen de obras de Aristóxeno de Tarento y de Ptolomeo.

EL OLVIDO DE LA VERDAD Y LA CEGUERA

El hombre pierde su naturaleza cuando olvida lo que ésta constituye o, más precisamente, porque olvida que el ser humano participa de la esencia divina. Este olvido obedece a una causa de tipo cognitivo: el olvido de lo que el hombre es. Ahora bien, este olvido de la propia naturaleza representa una primera etapa que conduce al vicio, antes de que el hombre pierda su propia naturaleza o, más exactamente, la parte divina de ésta (Dougherty, 2004, pp. 283-284).

La acción mala depende de una mala orientación de la mirada, lo que implica una ceguera (*Consol.* IV.4.26-31). Cuando el hombre orienta su mirada no a la verdad, sino a la materia, se arriesga a convertirse en una bestia. Por ello, la ceguera no sólo se refiere a la felicidad, sino también a la perfección de la naturaleza humana (IV.4.31): aquel que abandona completamente la verdad optando por las pasiones se comporta como un ciego que hubiera olvidado haber poseído la capacidad de ver y que creyera que nada le falta, pues ha olvidado haber podido conocer anteriormente la verdad. De este modo, se halla en una situación semejante a la "doble ignorancia", a la que alude Sócrates sobre Alcibíades, que consiste en ignorar que se lo ignora[28]. Para conocer algo exterior a uno mismo, es preciso previamente conocerse a sí mismo. Las palabras de Sócrates al joven Alcibíades resuenan en la exposición de la auténtica causa de la enfermedad y ceguera de Boecio:

28 Para Courcelle (1975, pp. 15-25) y Van der Meeren (2012, p. 74) se trata de una ignorancia de "segundo grado", denominada también "doble ignorancia", en el sentido de "duplicada" o "repetida": ignorar lo que somos pone de manifiesto una ignorancia radical que provoca la ignorancia de todo lo demás.

En la primera primera sección del *Alcibíades I*, las cuestiones de Sócrates llevan al joven a reconocer que no se conoce a sí mismo, en un sentido amplio, pues no es consciente de lo que es ni de lo que son las funciones que puede desempeñar en la *pólis*, ni de cuál es su posición respecto a los demás. En la segunda sección, Sócrates orienta a Alcibíades a lo que supondría la adquisición del conocimiento de sí en un sentido estricto del término, es decir, filosófico. Sócrates progresa en la idea de que el yo es algo objetivo e impersonal, por lo que conocer entraña una comprensión de la realidad considerada como un todo. Primero, identifica el yo con el alma, y afirma que el conocimiento de sí es el conocimiento del alma, no del cuerpo (*cf.* Pl. *Alc.*1. 128a-130c). Posteriormente, basándose en esta concepción de sí, elimina los elementos relacionados con la individualidad y la personalidad. *Cf.* Zamora Calvo (2015).

> "Ahora conozco", dijo, "otra causa, quizás la principal, de tu enfermedad: has dejado de saber qué es lo que tú mismo eres. Ahora he encontrado completamente el origen de tu mal y el medio para devolverte la salud" (I.6.17; trad. de Pérez Gómez, 1997, p. 131).

Según el diagnóstico de Filosofía, Boecio "sufre de letargia (*lethargum patitur*), enfermedad frecuente en los espíritus desengañados" (I.2.5). Esta especie de sueño enfermizo, designado con el término técnico médico *lethargus*, alude al olvido momentáneo de "lo que es" (I.2.6). Para curarse de esta enfermedad, es preciso una especie de *anámnesis*, es decir, que recobre la memoria tan pronto como reconozca a la Filosofía. Para que esto sea posible ha de limpiar "poco a poco sus ojos, cegados por la nube de las pasiones mortales" (I.2.6). Como sostienen los neoplatónicos, el motivo principal del olvido radica en el contacto del alma con el cuerpo. Asimismo, según Burkert (1962, p. 345), esta limpieza de los ojos presenta una función simbólica, que puede encontrarse previamente en los misterios eleusinos, y que continúa en el Nuevo Testamento. Cuando olvida lo que es, el prisionero se encamina hacia el vicio, atraído por las pasiones mortales, que le provocan un ofuscamiento de su razón y el olvido de sí mismo.

> Yo entonces le dije: "Estoy completamente de acuerdo con Platón; de hecho, ya es la segunda vez que me recuerda esta verdad[29]: perdí la memoria primero a causa del contacto degradante con el cuerpo (*memoriam corporea contagione*) y una segunda vez cuando estaba oprimido por el peso del sufrimiento (*cum maeroris mole pressus amisi*)" (III.12.1; trad. de Pérez Gómez, 1997, p. 229)[30].

De hecho, las pasiones perturban los corazones con sus venenos y flagelan la mente humana (IV, m. 2, v. 6-7). La naturaleza humana se debate entre dos extremos: el animal, por un lado, y la divinidad, por otro. Como señala Van der Meeren (2012, pp. 162-163), este tema se presenta con mucha frecuencia en la literatura de género protréptico, particularmente en los fragmentos del *Protréptico* de Jámblico[31],

29 Por primera vez lo expone en Boeth. *Consol.* I.6.

30 *Cf.* Machan (2005, p. 132).

31 *Cf.* Iamb. *Protr.* V.35.14-36.13 Pistelli.

en el *Protréptico a la medicina* de Galeno[32] o en el *De liberis educandis* de Pseudo-Plutarco[33]. Para Boecio, siguiendo la misma temática propuesta en estos textos, la debilidad caracteriza la vertiente corpórea de la naturaleza humana, de donde proviene la tendencia a la animalidad; la tendencia a lo que hay de divino en la naturaleza humana, en cambio, proporciona un beneficio en correspondencia con el bien que caracteriza a la potencia. El olvido de la naturaleza humana representa la primera etapa de una degradación moral y ontológica, ya que el olvido de lo que el hombre es equivaldría, en cierta manera, a errar en la apreciación de lo que es su propia naturaleza, lo que conduce inexorablemente al vicio. Tanto la pérdida como la recuperación de su naturaleza dependen de un acto noético que Filosofía compara con una orientación de la mirada (IV.4.29), que representa la causa de una transformación del individuo en una bestia, cuando se dirige hacia la tierra —las pasiones—, o en una de las realidades más preciosas, cuando se dirige hacia el cielo —la ley eterna del bien—.

El género literario de la *Consolación de la filosofía* entronca con el diálogo platónico, ya que Filosofía, como la interlocutora que encarna el papel de un nuevo Sócrates, conduce al prisionero del estado de hombre indignado al de un ser humano que, confiando plenamente en la providencia divina, acepta con sosiego su destino.

EL RECURSO A LA ETERNIDAD

La eternidad de Dios es una característica del conocimiento divino, y lo que permite a Boecio establecer el principio de los modos de conocimiento. Si Dios piensa que los acontecimientos futuros inciertos se van a producir inevitablemente (*inevitabiliter*), que incluso puede que no se produzcan, se equivoca; lo que no se puede pensar ni incluso enunciar (*cf. Consol.* V.3.23). Pero si estos acontecimientos los ve tal como son, futuros, es decir, los conoce tanto si pueden llegar a producirse como a no producirse, ¿cómo se puede denominar presciencia si no abarca nada seguro y cierto? (V.3.24).

Boecio considera inadmisibles estas dos opciones. En Dios no cabe ni el error ni la incertidumbre:

32 *Cf.* Gal. *Protr.* IX.4-5.

33 *Cf.* Plu. *De liberis educandis*, VIII.

> Pero si junto a aquella fuente ciertísima (*certissimum*) de todas las cosas no puede haber nada incierto (*nihil incerti*), resulta cierta entonces la realización de aquellos hechos que él ha previsto decididamente que se producirán (*certus eorum est eventus, quae futura firmiter ille praescierit*) (V.3.27; trad. de Pérez Gómez, 1997, pp. 297-298).

La presciencia implica la necesidad de todo acontecimiento futuro, incluyendo aquí la elección humana. Según Marenbon (2003, pp. 125-145), Boecio observa en las dos ramas del dilema dos problemas bien diferenciados: el de la compatibilidad de la presciencia y la libertad, y el de la naturaleza del conocimiento divino. Filosofía habría resuelto el problema de la compatibilidad en lo que aparece expuesto precedentemente: al descartar el principio del realismo, el conocimiento de lo contingente es posible. Por lo que respecta al cuestionamiento de la naturaleza del conocimiento divino, Filosofía enuncia al comienzo de la prosa 4: "La causa de su oscuridad estriba en que el movimiento del razonamiento humano no puede acercarse a la simplicidad de la presciencia divina; si fuera posible concebirla de algún modo, se eliminaría por completo cualquier dificultad" (V.4.2). El principio de los modos de conocimiento establece el carácter relativo del conocimiento según las facultades y la naturaleza del sujeto cognoscente. La eternidad divina, estrechamente relacionada con la cuestión del conocimiento divino, permite entender que Dios ve el futuro como los hombres ven el presente.

La eternidad es aquello que no tiene ni comienzo ni fin. Boecio distingue el término *aevum* (eternidad) de *perpetuitas* y del adjetivo *perpetuus* (perpetuo), que hacen referencia a lo que durará siempre pero teniendo un comienzo, como en el caso del mundo. Si el gobierno de Dios es "perpetuo" (*Consol.* V.1), sólo Dios, porque no ha tenido comienzo, es eterno e inmutable, mientras que el tiempo está completamente relacionado con el cambio. Por tanto, lo que es eterno permanece inmóvil en sí mismo, y, al situar el tiempo, sitúa también el devenir que coincide con el cosmos donde "todas las cosas se mueven" (Van der Meeren, 2012, p. 116). El hombre está efectivamente en un lugar; Dios, en cambio, al estar por todas partes, no está en un lugar, sino que todo lugar está presente *como si* Él debiera ocuparlo, aunque

no puede Él mismo ser recibido en un lugar. Esto mismo puede aplicarse al tiempo, ya que cuando se dice de Dios que "es siempre", no se considera sólo que está totalmente en el pasado, en el presente y en el futuro. "Por eso, si queremos dar a las cosas sus nombres apropiados, diremos siguiendo a Platón que Dios, ciertamente, es eterno, pero que el mundo es perpetuo" (V.6.14)[34]. La diferencia entre *sempiternidad,* que forma en los platónicos el tiempo de lo que presenta un movimiento perpetuo —como el del cielo, de los astros y del universo, incluyendo aquí el alma en sus ciclos de transmigración—, y la *eternidad,* que expresa, empleando la terminología plotiniana[35], el αἰών, tiempo de vida perfecto sin fin, es decir, como la define el propio Boecio: "interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio" (V.6.4; *cf.* Siebert, 2011). Se trata, por tanto, de la posesión perfecta de una vida sin límites, y esta posesión es completa (*tota*) a la vez (*simul*).

Así pues, Boecio define la eternidad por la vida, excluyendo toda limitación. Sin embargo, la sucesión no es explícitamente negada, ya que el término *simul* implica que todos los "momentos" de la vida son simultáneos, es decir, la eternidad posee toda la vida a la vez. Pero Dios no está sometido a la condición del tiempo (V.6.6), lo que opone el "completa a la vez" (*tota simul*) de la eternidad a la posesión sucesiva de la vida por parte del ser temporal (V.6.8).

Sin embargo, Boecio no excluye la existencia de un tiempo ilimitado, es decir, una eternidad en un sentido temporal, que denomina

34 *Cf.* Pl. *Ti.* 37d.

35 En el plotiniano tratado 45 (III, 7) *Sobre la eternidad y el tiempo,* la eternidad corresponde a la segunda hipóstasis (la Inteligencia), y el tiempo, a la tercera (el Alma). En este punto, Plotino va a apoyarse en el *Timeo,* diálogo en el que el *Parménides* se proyecta, con lo que se produce entre ambos un transvase hermenéutico, que se ve especialmente manifiesto en la tercera hipóstasis.

Si la eternidad es la vida de la Inteligencia, el tiempo es la vida, esencialmente sucesiva, del Alma; puesto que, a diferencia de la Inteligencia, el Alma no contiene dentro de sí el objeto de su contemplación, los inteligibles, su vida no es, como la de aquélla, posesión total y permanente de sí, sino, por el contrario, desasosiego o insatisfacción que la lleva a buscar fuera de sí lo que le falta en su interior (*cf.* Plot. IV.4 [28] 16.26-27). Sin embargo, en cierto modo, el Alma es eterna, porque procede de la Inteligencia y la contempla. Al intentar imitar la eternidad perfecta de la Inteligencia, produce necesariamente el tiempo, una imagen de la eternidad inferior a sí misma. Por tanto, para Plotino, la producción del Alma es una contemplación disminuida que se despliega en el tiempo.

perpetuidad. El ser eterno tiene ese tiempo sin límite como presente, ya que ve al mismo tiempo, de manera simultánea, el pasado, el presente y el futuro.

> Por consiguiente, (1) como todo juicio comprende, de acuerdo con su propia naturaleza, los objetos a él sometidos, y (2) Dios se encuentra en un estado siempre eterno y presente (*deo semper aeternus ac praesentarius status*), (3) también su conocimiento, elevándose por encima de toda mutabilidad del tiempo, permanece en la simplicidad de su presencia y, abrazando todos los espacios infinitos del pasado y del futuro, los observa en su simple acto de conocimiento (*in sua simplici cognitione considerat*) como si se estuvieran desarrollando en ese momento (*quasi iam gerantur*) (V.6.15; trad. de Pérez Gómez, 1997, p. 315).

Al conocimiento que Dios tiene de lo que para nosotros es futuro es preferible no llamarlo previdencia (*praevidentia*, donde el prefijo *prae* indica una anterioridad temporal), un conocimiento *anterior* a su objeto, sino más bien *providencia* (*providentia*, donde *pro* señala la anterioridad espacial) (V.6.16): Dios ve y prevé todas las cosas. Situado lejos de las cosas más pequeñas, ve todo en perspectiva, "desde el excelso vértice del universo" (V.6.17).

Si comparamos el presente humano con el presente divino, podemos constatar que ambos tienen en común que lo que es contingente puede ser conocido en el momento en que se produce, al ser necesario por el hecho mismo de que es presente, pero sin que deje de ser contingente, ya que no es necesario con anterioridad a producirse (V.6.18-20). Por ello, la presciencia divina no altera la naturaleza de las cosas ni su propiedad, y las contempla presentes ante sí, tal como se producirán en el tiempo en algún momento (V.6.21).

De este modo, en su exposición sobre la diferencia entre perpetuidad y eternidad, Boecio se opone a las concepciones aristotélicas sobre la eternidad del mundo, y regresa a una lectura "más ortodoxa" del *Timeo*, al distinguir la eternidad inmóvil de la perpetuidad, es decir, la eternidad en movimiento a partir de un origen. El exministro de Teodorico, condenado a la pena capital, se ocupa de esta problemática desde la perspectiva de la dialéctica del paradigma y de la imagen

(V.6.38-45). Las relaciones entre el tiempo y la eternidad son del mismo tipo que las que se dan entre el mundo inteligible y el mundo sensible. La eternidad, que constituye el modelo, es definida como una permanencia fija, inmóvil; el tiempo, en cambio, imagen degradada de ésta, viene caracterizado por la ausencia de permanencia. El deslizamiento perpetuo del tiempo lo lleva a no detenerse nunca, por lo que el presente no existe, pues sólo es una ilusión que trata de imitar la permanencia divina.

CONCLUSIÓN

Boecio acude a una "semántica de la mirada" para refutar la tesis de que el conocimiento divino impondría una necesidad en los acontecimientos conocidos. Dios contempla todos los acontecimientos como en un presente eterno, sin comienzo ni fin, tanto los que suceden por necesidad como los que se producen por efecto del libre albedrío. El modo bajo el que los hombres ven transcurrir los acontecimientos es la temporalidad, en oposición a la intemporalidad y la eternidad, que constituyen la perspectiva específica de la mirada divina (*cf. Consol.* V.6). Con una sola mirada de su inteligencia (V.6.22)[36], Dios puede distinguir lo que sucede por necesidad y lo que es contingente, del mismo modo que nosotros podemos ver simultáneamente y distinguir un acontecimiento necesario —como surgir el sol en el cielo al amanecer— de una acción voluntaria —como un hombre pasear en la tierra—. La mirada divina (*divinus intuitus*) no modifica en absoluto la cualidad de las cosas que son ciertamente presentes para él, mientras que, con respecto a su condición en el tiempo, son futuras (V.6.23). Aunque Dios conozca las posibilidades consideradas por el hombre antes de iniciar una acción, la ciencia divina, viendo todo con claridad, no consiste en una determinación del futuro, sino en un conocimiento del presente; el hombre, en cambio, conoce bajo el modo del tiempo (*sub specie temporis*), es decir, según la división de pasado, presente y futuro.

La relativización de la verdad en Boecio es consecuencia de la no aceptación del principio del realismo que considera la verdad como

36 *Cf.* Boeth. *Consol.* III.9.24 y V.4.33.

adecuación. Asimismo, la verdad relativa al nivel de conocimiento en que nos situemos implica una relativización del conocimiento: A y B conocen *x*, pero cada uno según su facultad o nivel de conocimiento: *a* para A, *b* para B. Es posible que A conozca que "*a* es F", mientras que B juzga que "*b* no es F". Por ejemplo, los sentidos juzgan que *x* —dirigiéndose a Sócrates— no es universal; la imaginación juzga que es un fauno; la razón, en cambio, no juzga que Sócrates es universal, sino que conoce a Sócrates por lo universal *hombre*, y evalúa que *hombre* —concebido a partir de Sócrates— es universal; y la inteligencia, propia del género divino, considera la forma simple de Sócrates por una pura mirada del espíritu.

Como dirá Tomás de Aquino en su tratado *De veritate*[37], con el que comenzamos, Dios es el *artifex* que crea las cosas según sus esencias o formas que contiene previamente en su entendimiento. El intelecto divino es la medida de los seres creados, y éstos son medidos según él y por él. Por ello, la creación de las cosas concierne a su adecuación de antemano con respecto a su forma que Dios trae ya consigo. Con Boecio la antigua teoría de la fundación ontológica de la verdad comienza a dejar paso a una fundación teológica basada en la jerarquía de los modos de conocimiento. Pero quedan aún muchas cuestiones abiertas, como se desprende del abrupto y sorprendente final con el que interpela al lector al término de la *Consolación:* "Salvo que queráis engañaros, grande es la necesidad de honestidad que se os impone cuando actuáis ante los ojos de un juez que distingue todas las cosas (*cum ante oculos agitis iudicis cuncta cernentis*)" (*Consol.* V.6.48).

37 *Cf.* Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, articulus 2 (Dondaine, 1970-1976, p. 7).

IMAGEN Y VERDAD EN DIONISIO AREOPAGITA (Y SUS ANTECEDENTES NEOPLATÓNICOS)

José María Nieva
Universidad Nacional de Tucumán

INTRODUCCIÓN

La inquietud del hombre por la verdad o el anhelo por encontrarla parece ser un constituyente esencial de su ser estructuralmente indagativo, inquisitivo, erotético. Toda pregunta, toda búsqueda pretende llegar a un fin, a un objetivo o a una meta que satisfaga ese incesante impulso por el cual nace el afán de conocer, de saber lo que las cosas son, lo que es el mundo y su fundamento más radical.

Desde los comienzos de la reflexión filosófica, en los albores del pensar griego esa inquietud se expresa como un itinerario, como un viaje, como un derrotero, y nada indica que sea sencillo o fácil de recorrer.

El impulso en la búsqueda de la verdad que se origina con Parménides, una búsqueda crítica y reflexiva que abandona los viejos parámetros de la poesía religiosa conserva, no obstante, la convicción de que la verdad permanece oculta o en lo secreto, y que su manifestación o revelación exige una clara decisión, un límpido discernimiento, un juicio señero para recorrer tal itinerario. Un recorrer que demanda el apartarse de las opiniones para no caer en un intelecto errante.

Esta errancia del pensamiento se volverá en la tradición platónica un vagabundear, una evagación en lo sensible, y en cuanto tal aquello que mantiene lejos de la verdad, de lo que es verdadera y originariamente.

Un eco de esta errancia se hace sentir en el pasaje 135d del diálogo platónico *Parménides* donde se dice: "me pareció admirable que le dijeras [a Zenón] que no accedías a que la indagación errase en las cosas visibles ni que se refiriera a ellas, sino a aquellas que pueden aprehenderse exclusivamente con la razón y considerarse que son Formas".

Esta admonición pervive en el neoplatonismo al considerar la dialéctica platónica como aquel ejercicio que es el único susceptible de liberar el alma de "la errancia en lo sensible", como lo afirma Plotino en *Enéada* I.3 (20).4-10, y Proclo vuelve a recordarla en su *Comentario al Timeo* I.67.11 y en su *Teología platónica* I.9.36.

Aunque no literalmente pero sí como un "aire de familia" ella resuena nuevamente en Dionisio Areopagita.

Las páginas que siguen ensayarán mostrar esta liberación de la errancia en lo sensible en su pensamiento al subrayar el papel de la imagen como una guía hacia la verdad.

I

En el año 529 el emperador Justiniano cierra la academia platónica poniendo con ello fin a una larga tradición de pensamiento filosófico y a uno de los mayores centros de estudios de la Antigüedad tardía, centro en el cual confluyeron las personalidades más significativas de ese momento como Juliano el Apóstata y los cristianos Basilio de Cesárea y Gregorio de Nacianzo.

En el largo desarrollo de esa tradición de pensamiento marcada, claro está, por Platón, surge el movimiento neoplatónico, el cual para algunos intérpretes de la historia de la filosofía es el último gran movimiento filosófico que originó Grecia.

Este movimiento se desarrolla desde el siglo III al siglo V después de Cristo y en él se distinguen diversas personalidades como así también diversas orientaciones. Frente a una aguda especulación metafísica con Plotino, y en menor medida con su discípulo Porfirio, tomará singulares matices con Jámblico, quien hará un intento por amalgamar la metafísica plotiniana con la teúrgia, lo que ocasionará lo que Saffrey llama "penetración de elementos extra-racionales en la filosofía griega tardía" (1990, p. 171). Continuarán esta perspectiva Plutarco de Atenas y su discípulo Proclo, el cual hará del neoplatonismo el movimiento filosófico más importante y, en consecuencia, el baluarte más fidedigno del pensamiento griego.

El carácter sistemático y la rigurosidad de la filosofía procleana, tanto en metafísica como en teología, se hará sentir en un personaje desconocido de fines del siglo V o comienzos del VI: Dionisio Areopagita.

La figura de Dionisio Areopagita es enigmática desde su origen y este enigma se ha acrecentado con el paso del tiempo. Personaje cautivante tanto para la crítica como para el historiador de las ideas, todavía hoy hace correr ríos de tinta en la búsqueda de su identidad. Tarea que hay que confesar condenada al fracaso. No obstante, lo que se puede señalar de una manera más fehaciente es que convergen en su obra las grandes corrientes de la filosofía griega, especialmente el neoplatonismo tardío de Jámblico y Proclo, y el cristianismo, "asumido" en el nombre del convertido por san Pablo en el Areópago según la narración de los Hechos de los Apóstoles 17,24.

Esta extraña o "feliz simbiosis" entre filosofía neoplatónica y cristianismo hace que Dionisio Areopagita escape a una denominación certera en una corriente de pensamiento específica, es decir, no es una tarea sencilla definir la fisonomía intelectual y espiritual del autor. Puntos no muy claros en su obra, como la cristología y, por otro lado, la dependencia literal respecto de Proclo en núcleos temáticos como el tópico del mal en *Sobre los nombres divinos IV* hacen a los intérpretes del *Corpus Dionysiacum* plantear graves interrogantes: ¿helenización del cristianismo o un cristianismo desvirtuado en aras de exponerlo ante el neoplatonismo, la gran escuela del siglo V?

En efecto, los escritos que componen el *Corpus* "insertos en el contexto de su época no parecen ser ni siquiera originales o autónomos; precisamente cuando se los considera a partir de la estructura argumentativa propia de las líneas de fondo de su pensamiento teológico se ve cómo están en la más íntima relación con la filosofía de su época: es decir con aquella forma de neoplatonismo elaborada en el modo más característico, en cuanto a los contenidos y a la forma lingüística, por Proclo" (Beierwaltes, 2000, p. 51).

Para comprender mejor esta afirmación de Beierwaltes es sumamente útil recurrir a la noción establecida por H. D. Saffrey de "vínculos objetivos" (Saffrey, 1990, p. 227). Por éstos hay que entender ciertos paralelos entre el Areopagita y Proclo que se imponen por sí mismos sin requerir el trasfondo de alguna interpretación doctrinal, o de alguna hipótesis probable sobre la identidad del autor de los escritos.

Estos vínculos objetivos pueden ser de dos clases: lingüísticos y estructurales. Los primeros tienen que ver con palabras o expresiones

significativas que cobran igual relieve en ambos pensadores. Los segundos, con el abordaje de determinados temas hasta tal punto que el modo de pensarlos estructura el pensamiento, es decir, los temas propios de una filosofía están en relación con su manera de pensarlos.

Esto significa plantear, para el caso preciso de Dionisio Areopagita, el agudo problema de si el neoplatonismo es meramente un "vehículo lingüístico". Tal es la tesis sostenida por E. von Ivánka (1990) y P. Scazzoso (1967), para los cuales el neoplatonismo ofrecería sólo los medios lógicos y semánticos para expresar un pensamiento genuinamente cristiano.

La relevancia de tal influencia puede percibirse en el capítulo 7 de *Sobre los nombres divinos.* En este capítulo Dionisio considera los nombres divinos de Sabiduría, Intelecto, Lógos y Verdad; busca explicar cómo la Divinidad puede ser llamada Intelecto puesto que no posee actividad intelectual a la vez que intenta explicar de qué modo los ángeles y los hombres conocen a Dios. Para estos últimos, el conocimiento se expresa en las sensaciones y en los razonamientos. Sin embargo, tal procedimiento está caracterizado por la fragmentariedad y la sucesión, es decir, un conocimiento ligado al tiempo y el espacio. No obstante, ellos pueden superar esta errancia del pensar a través de un proceso de unificación. Dicho proceso se alcanza cuando pueden ascender desde las imágenes hasta replegarse, concentrarse o recogerse en sí mismos para unirse finalmente a Dios por el conocimiento más digno de Él, que es el no conocimiento.

Dicha articulación entre conocimiento y no conocimiento es posible porque "se debe saber que nuestra inteligencia tiene una facultad de comprender mediante la cual ve los inteligibles, pero tiene una unificación que supera la naturaleza de la inteligencia, en virtud de la cual se une a lo que está más allá de ella" (*ND. VII.* 865c).

Cabe realizar algunas observaciones previas que contextualicen mejor nuestro propósito.

Es un tópico casi reconocido, en ciertos ámbitos intelectuales, la crisis de la metafísica; tanto que se ha podido hablar de una época posmetafísica en la cual las preguntas fundamentales de aquélla pierden todo su sentido. La primacía de un modo de pensar calculador o instrumental que revela la actitud omnipotente del hombre frente a la naturaleza, el dominio técnico de esta misma que se yergue

amenazador no sólo para nuestro tiempo sino también para los venideros ha hecho hegemónicamente conocer su poder al despojar a los seres de su valor ontológico, de su condición icónica o simbólica para abrumarse en su dimensión pragmática, y exige repensar seriamente no sólo la llamada crisis de la modernidad sino también el papel de la razón en la vida humana. En efecto, la concepción instrumentalista y pragmática que, hasta cierto punto, anquilosa a la razón moderna tornándola poco atenta a una consideración del sentido o del misterio invita a reflexionar que la vuelta a ciertas especulaciones sobre el mundo, llevadas a cabo hace tiempo, son significativamente estimulantes todavía para dotar de luz a nuestra época plagada de oscuridades y turbulencias. Tal reflexión invita además a considerar si no es posible encontrar en algunas maneras de pensar del pasado fecundas inquietudes, las cuales pueden ofrecernos hoy un horizonte de sentido que la rescate de una inmediatez estéril en aras de encontrar la verdad.

En tal sentido pienso que las cuestiones metafísicas plasmadas en el pensamiento neoplatónico no carecen de una relevancia veritativa para el tiempo presente, es decir, la conciencia del presente respecto del pasado no puede ser accidental o meramente arqueológica sino un auténtico desafío en la verdadera realización humana, en cuanto el vínculo con el pasado nos constituye esencialmente puesto que no es posible entendernos y entender nuestro presente sin la clara conciencia de que somos seres históricos, transidos de historicidad, y ella misma exige una mirada hacia el pasado para sabernos desde dónde venimos y hacia dónde nos dirigimos, lo que debemos todavía al pasado y lo que este mismo aporta al futuro. De tal modo la reflexión neoplatónica, con su énfasis en un pensar que destruye la inmediatez sensible, ofrece ciertos hitos de verdad que pueden ser considerados todavía valiosos en la tarea del pensar, es decir, el afán por pensar lo impensable enriquece todavía más la capacidad de pensar.

Para el tema que se aborda en estas páginas cabe decir que el pensamiento neoplatónico pertenece a una metafísica que concibe la realidad como imagen que deriva de un principio fontal, de un origen absolutamente simple, lo Uno que en su desplegarse, en su manifestación originaria es el fundamento al cual se refiere todo ser. Este pensamiento muestra su pervivencia en el *Corpus Dionysiacum*, el

cual gracias a su influencia histórica permite que el concepto neoplatónico de imagen devenga determinante para el Medioevo[1].

II

Como ya se ha señalado, el capítulo 7 de *Sobre los nombres divinos* gira en torno a un eje claramente gnoseológico; el Areopagita trata aquí de las diversas modalidades del conocimiento: divino, angélico y humano.

Respecto de este último, que es el que nos interesa aquí, no indaga tanto su origen —aunque hace gruesas pinceladas— sino lo que podríamos denominar su objeto.

En efecto, se pregunta de qué modo podemos conocer a Dios que no es ni inteligible, ni sensible ni ninguno de los seres. El carácter de esta pregunta se revela forzoso, imperioso en razón de la trascendencia divina puesto que

> ¿no es verdad acaso decir que nosotros conocemos a Dios no a partir de su propia naturaleza, porque es incognoscible y supera toda razón e inteligencia, sino que a partir del orden de todos los seres, en cuanto proyectado desde Él y que contiene algunas imágenes y semejanzas de sus arquetipos divinos, tanto como podemos, nos elevamos metódicamente y por escalones, hacia lo que supera todas las cosas en la negación y en la excelencia y en la causa de todas las cosas? (*ND. VII.* 869d-872a; *cf. Carta* IX.1108b)[2].

1 *Cf.* W. Beierwaltes. (1992, p. 260): "Una alusión a la historia de los influjos directos de la concepción neoplatónica de *eikón* y *symbolon* sería extremadamente significativa. La teología simbólica del así llamado Dionisio Areopagita (en cuanto afirmativa en complemento de la teología negativa) ha transformado el carácter universal de signo (imagen) y de reenvío de la realidad en el lenguaje teológico, que, para la concepción cristiana, debía ser revelativo del objeto; gracias a la autoridad histórica y objetiva del *Corpus Dionysiacum* el concepto neoplatónico de imagen y símbolo ha devenido así determinante también para el Medioevo". Por su parte, E. de Bruyne (1994, p. 22) afirma: "El origen filosófico del simbolismo medieval es indiscutiblemente el neoplatonismo, que a su vez deriva del divino Platón".

2 La traducción del griego de los pasajes dionisianos es mía, salvo que se indique lo contrario.

La característica fundamentalmente positiva del mundo radica en que hace ver, muestra, manifiesta, en cuanto imagen, el arquetipo, el modelo. Por lo tanto, no nos encontramos aquí con un pensamiento acosmístico, es decir, nada más alejado del pensamiento de Dionisio que un rechazo de la realidad sensible y de los sentidos.

Ahora bien, esta consideración positiva del mundo como imagen nos retrotrae, sin ninguna duda, al *Timeo* platónico. En este diálogo podemos encontrar, en efecto, los fundamentos metafísicos de la imagen (Lee, 1966, pp. 341-368).

En el pasaje 92c se lee:

> Y digamos entonces que estamos dando por nuestra parte cumplimiento en este momento al discurso sobre el universo; porque cuando acogió a sus vivientes mortales e inmortales y quedó así completo este nuestro cosmos, él fue generado cual viviente visible que abarcó a las criaturas visibles, un dios perceptible imagen del inteligible, el más grande y el mejor, el más bello y el más perfecto, puesto que, único cielo, éste fue el unigénito (*cf.* 27c-29d).

Una imagen, en consecuencia, no es algo absolutamene originario, auténtico. Es un cierto tipo de ser ontológicamente dependiente de la causa que lo hace ser y, en tal sentido, signo o huella de una realidad absoluta, trascendente, supremamente simple. Expresado con otras palabras, la imagen es una realidad inferior que refleja una realidad superior o más elevada, más plenamente dotada de ser. Una imagen no tiene un significado propio independiente sino en cuanto se refiere a otra cosa, la cual no depende de ella, pero de la cual es siempre una manifestación, una aparición menguada. Una imagen muestra su pertenencia a otro y la tensión de su ser hacia el modelo.

De esto se nos habla en el pasaje 52c del mencionado diálogo platónico al decir que "una imagen tiene que surgir en alguna otra cosa y depender de una cierta manera de la esencia o no ha de existir en absoluto, puesto que ni siquiera le pertenece aquello mismo en lo que deviene, sino que esto continuamente lleva una representación de alguna otra cosa".

A través del *Timeo,* diálogo platónico muy estimado por Plotino, esta consideración de la imagen hace sentir sus ecos en las *Ennéadas.* Así por ejemplo en *Enn.* V. 3 (49). 8. 8-15:

> Pero el alma no ve las razones que contiene, ya que tampoco es ella la que las engendró, sino que así ella como las razones son imágenes. Ahora bien, el principio de donde provino el alma es la realidad nítida, verdadera y primaria. De ahí que se pertenezca a sí mismo. La imagen, en cambio, a no ser que pertenezca a otro y esté en otro, tampoco permanece —pues a la imagen le corresponde ser de otro y estar en otro— salvo que esté prendida de su principio.

Y en *Enn.* V. 9 (5). 5. 17-24:

> En efecto, el ser primitivo de cada cosa no es el sensible, ya que la forma que se encuentra en los sensibles es imagen, sobre la materia, de la Forma real. Además toda forma que se encuentra en un sujeto distinto de ella le llega a éste proviniendo de otro, y es imagen de ese otro. Además, puesto que tiene que haber un Hacedor de este universo, ese Hacedor no irá a pensar los seres que son a un mundo todavía no existente en orden a crear dicho mundo. Luego antes de que exista el mundo tienen que existir aquéllos y ser no imágenes derivadas de otros, sino arquetipos primitivos y sustancia de la Inteligencia.

Para la metafísica neoplatónica, en consecuencia, toda realidad sensible no posee por sí misma el principio de su explicación; por el contrario, evoca una realidad inteligible.

Dicha evocación la expresa Proclo del siguiente modo cuando dice que "la imagen es en efecto tal cuando muestra junto a la semejanza con el paradigma también la desemejanza" (*Comentario al Parménides de Platón* II. 744. 6-11)[3].

3 De una manera muy breve podemos decir que, en la metafísica procleana, todo productor hace existir seres semejantes a él mismo antes de suscitar seres desemejantes (*Elementos de teología*, prop. 28), puesto que la ley de toda proposición es la semejanza de los seres derivados de los seres primeros en cuanto todo productor hace existir los efectos que le son semejantes antes que los desemejantes. Es la semejanza la que extrae los productos de sus productores porque "el efecto manifiesta el carácter de su causa pero en un nivel ontológico inferior" (Gersh, 1978, p. 81.), porque este "nivel inferior de realidad es en cierto modo una imagen del superior" (Gersh, 1973, p. 84). Que en la relación entre modelo e imagen predomine la semejanza implica una clara influencia del *Timeo* platónico, pues, el Demiurgo "por estar exento de envidia

Como lo señala acertadamente Dillon (1976, p. 250) "para un *eikón*, en efecto, reflejar sería la palabra clave. Un *eikón* es propiamente una imagen, o una representación directa de un original, su *paradeigma*".

Ahora bien, teniendo presente el texto dionisiano anteriormente citado, podemos afirmar que no es otra la concepción que el Areopagita se hace de la realidad sensible y, en ese sentido, permanece en el espíritu del neoplatonismo.

La imagen sensible se presenta como el medio o como el recurso por el cual es posible ascender hacia lo inefable; ella es el signo de las realidades invisibles, por lo tanto, no cabe pensar que la imagen pueda ser despreciada en cuanto imagen. Por el contrario, por su carácter de referencia alude constantemente a una realidad que, en cierta medida, aquella representa y contiene; de ese modo aquella "posee un verdadero valor anagógico" (Roques, 1983, p. 219).

Ahora bien, si la finalidad o el sentido de la imagen es tal: ¿cuáles son las razones que impiden que la inteligencia humana fracase en su ascenso?, ¿cuáles son los obstáculos que no le permiten discernir que "en la imagen claramente brilla la dichosa belleza del modelo" (*Sobre la jerarquía eclesiástica*, 428 c; *cf.* 473 b-c, 477 a-b)? Dicho de otra manera: ¿cómo puede la inteligencia comprender el contenido espiritual o inteligible que velan las realidades sensibles y no permanecer errando en torno a ellas?

Paradojicamente es la imagen la que resuelve todas estas dificultades. En efecto, la imagen posee una constitución ontológica ambivalente: por su presentación sensible está bañada de concretitud, de materialidad; pero por su contenido espiritual, por su significación inteligible muestra algo de la trascendencia del modelo.

La relación entre imagen y modelo es una relación asimétrica en la cual predomina, no obstante, la semejanza, por ello la imagen anida en sí la semejanza y la desemejanza, la identidad y la diferencia, lo uno y lo mútliple.

---

quiso que todas las cosas se generaran semejantes a él en el mayor grado posible" (29e) y "todo lo generado se genera, forzosamente, en virtud de alguna causa, ya que para cualquier cosa es imposible tener generación sin una causa" (28a; *cf. Filebo* 26d). El universo sensible es la más bella de las imágenes porque el Demiurgo es la mejor y la más providente de las causas.

Ahora bien, en razón de la semejanza las inteligencias humanas pretenden apresar "la Sabiduría divina y oculta según lo que aparece" y ello es así en cuanto están ancladas en lo sensible (*cf. ND. VII.* 865c), de modo tal que creen conocer por sí mismas aquella Sabiduría olvidando que "es necesario pensar las cosas divinas, no según nuestra medida" (*ND. VII.* 865d).

Esta situación convierte al pensar en un pensar errante. Este pensar se pierde en las imágenes, en lo que aparece, ignorando el lenguaje comunicativo esencial, referencial de la Sabiduría que en ellas se manifiesta. Por ello es necesario confesar que "todo pensamiento humano es una errancia comparado a la estabilidad y firmeza de las intelecciones divinas y perfectas" (*ND. VII.* 865b).

Ahora bien, esta errancia, o vagabundeo, puede ser entendida de dos modos: uno gnoseológico-metafísico y otro antropológico.

El primero está causado porque el pensar "se mueve difusamente en torno a la verdad de los seres" (*ND. VII.* 868b), seres que se encuentran en la realidad sensible, la cual, en cuanto tal, está caracterizada por su variedad y su inestabilidad, es decir, por su multiplicidad y su fluencia.

Este pensar errante queda preso de los sentidos y, por lo tanto, vagando en la confusión, en la apariencia, en el error.

Permanecer en lo sensible implica una complacencia lujuriosa en las imágenes sensibles del orden del universo y que, en *Sobre la teología mística* (I.1000 a), será denominada *profana*, en cuanto se atiene a los seres y no comprende que la Causa trascendente excede las formas sensibles, de lo que se trata aquí no es más que de una actitud anclada en lo sensible que se imposibilita, que se anula para una mirada anagógica o referencial de lo sensible respecto de lo inteligible, y de ese modo se afirma placenteramente en lo material rechazando toda posible direccionalidad trascendente. Es decir, cuanto más la inteligencia queda ligada al aspecto sensible de la imagen, tanto más queda presa del error y de sí misma. El pensar errante se impide, de ese modo, ascender escalonadamente hacia la verdad de los seres, verdad que radica en la inmutabilidad de los arquetipos divinos. No logra discernir que un ser, en cuanto imagen —y ello sin desmedro de la positividad de su ser—, hace siempre referencia a un modelo; que para comprenderlo mejor hay que mirar y conocerlo, en cuanto sea posible,

desde su arquetipo. De lo que se trata es de un verdadero desafío, de desviar la mirada perceptiva, por así decirlo, porque la singularidad del pensamiento humano radica en "sumergirse en la estética del mundo de las imágenes y tener que esclarecerlas sin jamás detenerse hasta llegar a la ausencia de toda imagen" (Balthasar, 1986, p. 177).

Para comprender, entonces, que "Dios es conocido en todos los seres y separadamente de todos" (*ND. VII.* 872a) se requiere de un procedimiento bifásico: una penetración cada vez más profunda en la imagen y una elevación cada vez más alta más allá de la imagen.

Dicho procedimiento es llevado a cabo por la negación que depura las imágenes que caen a nuestros sentidos y, a través de esta exégesis catártica, nuestra inteligencia puede leer en ellas el núcleo significativo que las anima, despejar lo inteligible que está velado en lo sensible y comprender de ese modo que "Aquel que está presente en todas partes y que se puede descubrir a partir de toda realidad es inaferrable e incomprensible" (*ND. VII.* 865c).

La negación corrige, entonces, el movimiento errante del pensar elevándolo a un modo superior de conocimiento. Ahora bien, este modo superior de conocimiento exige la reducción del alma a la unidad. Esta última afirmación nos permite profundizar en el segundo modo del errar, el antropológico, del que habíamos hecho mención anteriormente.

III

El Areopagita entiende esta reducción a la unidad como un alejamiento del proceder discursivo del alma, el cual se mueve difusamente en torno a la imagen. Esta reducción tiene como fin alcanzar un conocimiento de tipo intelectual simple, inmaterial e indivisible, a semejanza de las inteligencias angélicas. En efecto, el carácter plural y variado del proceder reflexivo del alma la sitúa debajo de las inteligencias unificadas.

El alma debe corregir ese movimiento difuso en el espacio y en el tiempo, movimiento multiforme y variado, que la pierde y la aleja de sí misma por un "replegamiento de lo múltiple en lo uno" (*ND. VII.* 868c).

Se trata de alcanzar otro modo de conocimiento, totalmente diferente al que nos da nuestra condición humana. Modo de conocimiento

representado por "las simples y bienaventuradas intelecciones de las inteligencias angélicas" (*ND. VII.* 868b). En efecto, ellas, por una potencia y actividad intelectual perfectamente pura, comprenden por una mirada de conjunto o unitaria los inteligibles divinos, es decir, los paradigmas eternos de las cosas.

Por lo tanto, el errar en su sentido antropológico implica que el alma, volviéndose a sí misma, al recogerse de la dispersión se asemeja a aquellas inteligencias, es decir, puede contemplar puramente los inteligibles divinos, los arquetipos o paradigmas divinos.

En la *Carta* IX.2.1108 b, Dionisio afirma que "la misma obra del mundo sensible es como un velo arrojado sobre las propiedades invisibles de Dios, como dicen Pablo y la Palabra verdadera".

En efecto, en Romanos 1, 20 el Apóstol dice "porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables".

Ahora bien, la mención del Apóstol no revela aquí, a mi juicio, una apelación al criterio de autoridad o a la corroboración de presentarse —nuestro autor— como el convertido por el discurso de Pablo en el Areópago. Por el contrario, implica para Dionisio asumir dos cuestiones que están estrechamente entrelazadas en su propio pensamiento: la creación del mundo y el conocimiento de Dios.

En la *Carta* VII.2.1080 b-c, dice:

> Tú afirmas que el sofista Apolófanes me injuria y me llama parricida porque no obro honestamente por aprovecharme de lo griego para atacar a los griegos. Aunque estaría más conforme con la verdad que le digamos que los griegos no usan honestamente las cosas divinas porque intentan abolir la veneración de Dios valiéndose de la sabiduría que Dios les dio. Y no me quiero referir a las creeencias del vulgo materialista y que se deja seducir por los poetas y que adoran la creación en lugar del Creador, incluso el mismo Apolófanes usa impíamente lo divino para ir contra Dios. Pues el conocimiento de los seres, llamado por él correctamente filosofía y que el divino Pablo llama sabiduría de Dios, debería haber llevado a los verdaderos filósofos hasta la Causa no sólo de los seres sino también del poder conocerlos.

Como reconoce nuestro autor, su reflexión no se nutre de otra cosa más que de la Escritura y en ello radica la verdadera filosofía, y en el capítulo 2 de *Sobre los nombres divinos* aclara que además de las distinciones internas en el seno de la Divinidad, Dios se manifiesta al exterior. Esta manifestación de Dios fuera de él mismo en un medio diferente de sí mismo implica la creación del mundo. Dios crea el mundo para manifestarse y para llamar, en su creación, a los seres a participar de él. El mundo es así una teofanía[4].

Los nombres divinos revelan la providencia benefactora de Dios que se aglutina en el eximio nombre de Bien mientras los nombres de Ser, Vida y de Sabiduría se refieren a dominios particulares.

Así lo expresa en el capítulo V aclarando que el discurso no pretende revelar la Esencia más que esencial como tampoco pretende afirmar que

> [...] el bien sea una cosa y otra el ser y otra la vida o la sabiduría, ni que son muchas las causas y diversas las divinidades productoras de aquéllos, unas más que excelentes y otras subordinadas, sino que del único Dios son las íntegras procesiones buenas y las divinas denominaciones alabadas con himnos por nosotros, y que una es reveladora de la providencia totalmente perfecta del único Dios, y otras, de las más generales y de las más particulares de Él (*ND. V.* 2.816d-817a).

La providencia expresa el modo en el cual se establece la relación de Dios con el mundo y las realidades creadas. Relación proyectada libremente desde el origen y que se comunica a través de sus diversas manifestaciones o participaciones, de las cuales la primera es el ser según este mismo capítulo.

Sin embargo, estas manifestaciones sumamente claras y límpidas en la Fuente de la cual surgen no lo son tanto para el hombre, el cual

4 Perl (2007, p. 32) observa que al igual que para Plotino y Proclo, para Dionisio el todo de la realidad es una manifestación o aparición de Dios, es decir, una teofanía, pero que no es con Dionisio sino con Eriúgena que el término toma una importancia central. A esto hay que objetar que el término es utilizado explícitamente por Dionisio y también tiene una importancia central. *Cf. ND. I.* 2.589a-6.596a; *XI.* 2.937b.

situado en el espacio y en el tiempo, es decir, envuelto por la sensibilidad, tiene solamente de ellas como un pálido reflejo o como un eco lejano.

La providencia se expresa en el mundo porque el mundo puede hablar de ella, puede significarla aunque veladamente, razón por la cual Dionisio puede decir que "no es absurdo para nada que, ascendiendo desde imágenes oscuras hacia la Causa de todo, con ojos hipercósmicos contemplemos todo en la Causa de todo y las cosas contrarias entre sí, monoforme y unitariamente; pues es el Principio de los seres" (*ND. V.* 7. 821b).

¿Qué significa ascender desde imágenes oscuras? ¿Cómo es posible este ascenso si ellas son precisamente oscuras? Pienso que estas preguntas revelan que el mundo es un mensaje que pide ser comprendido por una razón que no tiene otro poder que una hermenéutica anagógica.

Ahora bien, comprender el mundo como un campo de imágenes o de símbolos no significa desconocer que existe un orden y una armonía. Es precisamente por este orden y por esta armonía que algo podemos conocer del Principio de todos los seres.

Ascendemos desde imágenes hacia la Causa que establece todas las cosas en una totalidad armónica y simétrica. Ello es posible porque la imagen sensible se presenta como el medio o como el recurso por el cual es posible ascender hacia lo Inefable; ella es el signo de las realidades invisibles, por lo tanto, no cabe pensar que pueda ser despreciada en cuanto imagen, como se afirmó en páginas anteriores. Por el contrario, por su carácter de referencia alude constantemente a una realidad que, en cierta medida, ella representa y contiene; de ese modo ella es una guía o un indicador hacia la verdad. En tal sentido, mantiene una relación de filiación participativa con el modelo o arquetipo que representa, figura o imita. La imagen conlleva, por tanto, siempre una referencia u orientación anagógica que la remite a la estructura originaria de la cual depende o que ella manifiesta y presencializa. Puede decirse entonces que

> [...] el neoplatonismo, pagano y cristiano, continuará a su vez en considerar las imágenes sensibles, naturales o artísticas, como imágenes mediadoras, transicionales, que permiten reestablecer

> la visión de los seres noéticos auténticos que son su fuente y su modelo. Es necesario pues admitir que existe, al menos en ciertas imágenes, una afinidad o connaturalidad con el ser en sí, que hace posible un desplazamiento y una reconducción. Si efectivamente la imagen depende por un grado ontológico inferior porque existe en función de un otro por sí, no podría en este punto ser demonizada ni rechazada en alguna alteridad inconsistente. Las ontologías escalares distribuyen, gradualizan, jerarquizan, pero no condenan los planos inferiores (Wunenburger, 1999, p. 205).

La imagen posee una constituación ontológica ambivalente: por su presentación sensible está bañada de concretitud, de materialidad; pero por su contenido espiritual, por su significación inteligible, manifiesta algo de la trascendencia de su modelo o arquetipo. Ahora bien, ¿en qué consiste su significación inteligible?

En el capítulo 5 de *Sobre los nombres divinos*, Dionisio precisa que

> [...] si el sol nuestro, al dar luminosidad a las esencias y cualidades de las cosas sensibles, a pesar de ser muchas y diferentes, aun siendo él uno y uniforme, renueva la luz y la nutre y resguarda y perfecciona y distingue y une y calienta y hace que todo sea fecundo y lo acrecienta y altera y cimienta y lo hace nacer y lo moviliza y vitaliza, y a cada una de las cosas enteras la hace participar del mismo y único sol, de modo adecuado a él, y el único sol ha precontenido en sí uniformemente las causas de las muchas cosas participantes, mucho más hay que conceder que, acerca de la Causa no sólo de él sino de todas las cosas, los paradigmas de todos los entes han presubsistido según la única unión más que esencial, dado que también produce esencias según el desborde de la esencia. Afirmamos que son paradigmas los *logoi* hacedores de esencias de todas las cosas que presubsisten unitariamente en Dios, a los que la teología llama predefiniciones y voliciones divinas y buenas, definidores y creadores de los entes, según los cuales El que está más allá de la esencia predefinió y produjo los entes (*ND. V.* 8.824c).

Los *logoi* son los modelos divinos de todas las cosas, y precisamente por ello, son paradigmas.

La noción de paradigmas divinos puede plantear algunas cuestiones difíciles. Puede sugerir ideas divinas, pensamientos estáticos, aglutinados en la esencia divina y, en tal sentido, puede llevar a pensar en una relación necesaria entre ellos y la creación, más todavía si se pone el énfasis en la palabra *predefiniciones* como aludiendo a predestinaciones. Sin embargo, ellos son llamados, según la teología, voliciones divinas y buenas. Ahora bien, ¿cómo se hace necesario entender estas voliciones?

A través de ellas, Dionisio está recalcando el aspecto personal de la relación de Dios con el mundo. Que ello es así se hace claro si se presta atención a que el término griego utilizado para designarlas es *thelémata*. El sufijo de tal término denota el resultado de una acción, por tanto, algo que es o ha sido realizado por alguien. En este caso, algo querido por alguien.

Esta realización posee una finalidad o está dotada de un sentido que se hace preciso desentrañar porque aquí se encuentra la originalidad y profundidad de la visión dionisiana de la relación Dios-mundo, de su manifestación y expresión, y por ello, de la singular trabazón entre imagen y verdad, o dicho con otras palabras, de las imágenes como indicadores, referentes anagógicos y expresivos de un proyecto divino o también como vectores semánticos de una intencionalidad trascendente que demanda ser descifrada, leída y asumida.

Tal finalidad viene señalada por el verbo *thélo*, querer. Este querer no es un mero desear, sino muy por el contrario conlleva en sí la idea de un consentir que algo sea, por tanto, un querer libremente que algo llegue a ser, que pueda efectivamente ser lo que quiere que sea.

De este modo, los paradigmas divinos en cuanto voliciones divinas señalan que son el objeto de un acto amoroso de la voluntad divina y que ellos son buenos.

Este énfasis sobre el carácter voluntario y libre del acto creador aleja a Dionisio de toda posible interpretación panteísta y, por otro lado, pone al descubierto que se encuentra totalmente alejado de ciertas ideas neoplatónicas, como, por ejemplo, la procesión entendida como un proceso necesario; aunque por otro lado, hay que reconocer ciertos ecos de este pensamiento en su obra.

Los paradigmas divinos son realmente los propósitos o las intenciones divinas para todas las creaturas, para toda la creación. Ellos

son como ideales o proyectos establecidos por Dios para todas las cosas pero que, no obstante, han de ser realizados o actualizados, por así decirlo, por el dinamismo de todo lo creado. Tales ideales queridos por Dios son Dios porque están unitariamente en la Causa de todo.

Dionisio lo expresa del siguiente modo en *Sobre la jerarquía celeste* IV.1.177 b cuando afirma que "la verdad que es necesario proclamar ante cualquier otra, es que, por bondad, la Tearchía más que esencial, habiendo establecido todas las esencias de los seres, las ha producido en el ser. Porque lo que pertenece en propio a la Causa de todo y a la Bondad que está por sobre todas las cosas es llamar a los seres a entrar en comunión con ella en la medida particular en que cada uno de ellos es capaz".

Dios produce las cosas en el ser para que ellas sean, para que ellas realicen un proyecto divino que en cuanto tal es bueno; Dios quiere que las cosas sean y sean semejantes a Él. No en vano Dionisio se refiere en dos pasajes de *Sobre los nombres divinos* (IV.7; IV.10) al Bien como causa paradigmática de todo.

El ser de lo creado, en cuanto imagen o manifestación de lo Inefable, revela intimamente una estructura metafísica dinámica no sólo porque busca la realización de su propio ser, sino también porque esta estructura es en el fondo un tender hacia el Bien, ideas que con otras palabras están también en el pensamiento neoplatónico.

De lo que se trata es de que el conocimiento de Dios no puede ser obtenido ni expresado adecuadamente por el lenguaje sino a través de las imágenes. Dionisio pone énfasis en el carácter oculto de la verdad divina y la necesidad de su manifestación por medio de las imágenes, de los símbolos tanto en la Escritura como en la creación.

La verdad es presentada como un conocimiento religioso y las imágenes son consideradas como aquel medio o aquel indicador por el cual el acceso a ella es posible.

En efecto, en el capítulo 7 de *Sobre los nombres divinos*, Dionisio alaba a Dios que es celebrado como Lógos al decir que "este Lógos es la Verdad simple y que verdaderamente existe, en la cual, como en un conocimiento límpido e inefable de todas las cosas está la Fe divina, el fundamento único de los creyentes que los establece en la verdad y la verdad en ellos en una identidad que no puede cambiar, en cuanto

aquellos que creen poseen el puro conocimiento de la verdad" (*ND. VII.* 872c. *Cf. Sobre la jerarquía celeste* II.3.140c).

Un fundamento tal, por el hecho de su origen trascendente, no depende en nada de la sabiduría humana y, de ese modo, hace comprensible la actitud de Dionisio de rechazar toda polémica, toda confrontación. La verdad contenida en las Escrituras y en la manifestación sensible de Dios en lo creado constituye el dominio propiamente legítimo de lo verdadero. La sabiduría humana sólo puede escapar a su errancia, a su error introduciéndose, propedeutica y anagógicamente en el camino de la aceptación sincera de las verdades divinas. No hay lugar para ninguna demostración racional o dialectiamente discursiva de la verdad sino, por el contrario, de su clara manifestación o exposición.

Esto lo expresa adecuadamente Dionisio cuando dice que "yo no creo, en efecto, que los hombres de bien tengan otra cosa para desear que poder, tanto como ellos pueden, conocer y manifestar la verdad en sí en su auténtica realidad" (*Carta* VII.1077b).

Puede decirse entonces que el pensamiento de Dionisio acerca de la verdad consiste más en mostrarla, manifestarla, expresarla, que en una enseñanza especulativa y doctrinaria; el conocimiento de la verdad no es como leer un libro abierto sino que consiste en saber desentrañar un mensaje oculto y secreto porque el lenguaje de Dios excede el lenguaje de los hombres, y tal lenguaje exige una genuina actitud de conversión, de escucha que hace a los hombres buenos. Puede decirse también que el conocimiento de la verdad implica una actitud ética o que el acceso a la verdad demanda una transformación interior, y no sería exagerado señalar una modificación cristiana del pensamiento neoplátonico para el cual el conocimiento es una clase de conversión, de retorno genuino al verdadero origen de todas las cosas.

Por ello es que Dionisio en su *Carta* VI (1077a), después de haber recordado a su lector que la verdad a la vez "una y secreta" puede facilmente ser velada en la multitud de cosas falsas y aparentes, le recomienda firmemente renunciar a toda refutación. La verdad adecuadamente manifestada o expresada permanece irrefutable.

En una tal perspectiva el rechazo de toda controversia, de toda polémica o confrontación, se justifica porque el conocimiento es una forma de unión, una operación absolutamnte simple e inmediata, que

suprime todo encadenamiento lógico o conceptual, toda distinción entre la inteligencia y su objeto. El conocimiento aparece así como formando una unión con la verdad misma.

> En efecto, si el conocimiento une a aquellos que conocen con las cosas conocidas y la ignorancia es causa para el ignorante de un continuo cambio y de división consigo mismo, según la Escritura nada alejará a aquel que cree en la verdad del fundamento de la verdadera fe, en la cual tendrá la permanencia de una identidad inmóvil e inmutable. Sabe bien aquél que está unido a la verdad que está bien, aunque los otros lo consideren como fuera de sí, ya que no se dan cuenta, como es natural, que se ha alejado del error para unirse a la verdad a través de la verdadera fe (*ND. VII.* 872d).

Que el conocimiento sea una forma de conversión y, en consecuencia, una forma de unión tiene claras resonancias neoplatónicas.

En efecto, Proclo en su *Comentario al Timeo* 3.287.1-11 dice que

> De hecho, parece bien que todo conocimiento no sea otra cosa que una clase de conversión hacia el objeto conocido, el hecho de apropiárselo y de armonizar con él, y por esta razón la verdad consiste en la armonización del cognoscente con el objeto conocido, y como la conversión es doble, una hacia el Ser, otra hacia el Bien, la conversión vital deviene para todos los seres una conversión hacia el Bien, la conversión cognitiva una conversión hacia el Ser [...] y el hecho de arribar a la Verdad es la aprehensión del Ser.

Se sabe que en el neoplatonismo el Ser es el Intelecto o segunda hipóstasis que no posee una actividad discursiva o conceptual, por el contrario hay en él una plena identidad entre sujeto y objeto. De lo que se trata, entonces, para las almas es de alcanzar la verdad llegando a una identidad cognoscitiva entre su intelecto y los inteligibles. El conocimiento transforma la vida del alma para hacerla pasar hacia una vida plenamente intelectiva. Puede decirse que para los neoplatónicos la verdad reside en el Intelecto y que ella es una verdad ontológica, no proposicional o antepredicativa. Plotino consideraba ya que el conocimiento intelectual es infalible y que no tiene necesidad de

conjeturas ni de demostraciones porque conlleva consigo su propia evidencia, la verdad no es un acuerdo o armonización con un objeto exterior sino el acuerdo de la Inteligencia con ella misma, porque ella encuentra lo inteligible sin tener que errar fuera de ella misma. Así la Inteligencia o el Intelecto es el lugar de los inteligibles, el ámbito de los seres.

En Dionisio esta plena identificación entre inteligencia e inteligible está representada por las esencia inmateriales, intelectivas, que no son otras que los ángeles, de los cuales puede decirse que aglutinan en sí la segunda hipóstasis neoplatónica. Su modalidad cognoscitiva alejada de toda fragmentariedad, de toda materialidad, de toda sensibilidad y, por tanto, alejada de toda errancia se expresa en un solo acto, un acto cognoscitivo simple y plenamente intelectual, el cual es modelo para las almas humanas, que operan en la discursividad. En efecto, señala Dionisio que "las inteligencias divinas, al estar unidas a sus pensamientos, están unidas también a las cosas pensadas" (*ND. XI.* 2.949c).

En tal perspectiva, entonces, el error es considerado como una errancia, un vagabundeo en torno a los seres mientras que lo único que puede sacar a la inteligencia humana de tal errancia para conducirla hacia la plenitud de la única y auténtica verdad no es más que la luz inteligible de Dios que brilla en sus paradigmas inteligibles manifestados en el orden del mundo y en la armonía que hace a la belleza del todo.

Por lo tanto, el pensar errante se rescata de sí mismo cuando es capaz de despertar en él mismo esa capacidad que le permite superarse al establecerse en la quietud y en la firmeza inquebrantable de Aquel que permanece siempre el mismo con un movimiento perpetuo de una alabanza coral en torno a Él, a semejanza de las inteligencias angélicas, alabanza que no es lingüística sino ontológica, porque es existencial, un modo de ser que trasciende lo discursivo e intelectivo.

CONCLUSIÓN

En suma, mostrar que en su reflexión Dionisio Areopagita no puede entenderse sin el marco de la filosofía neoplatónica no lo invalida como pensador original, aunque es necesario conceder que esta

originalidad, que interpretamos como un esfuerzo por asumir tal filosofía en los círculos intelectuales del cristianismo, lo hace permanecer sensible a su aspecto noético, pero aspecto noético que implica un conocimiento transformador y santificador para poder acceder a la verdad, que, en cuanto oculta y secreta, demanda de aquel que se acerca una radical conversión.

Además la consideración del pensar como un pensar errante que pretende ser más sí mismo en la medida en que se aleja de su fundamento sugiere el desafío de reflexionar si un pensamiento más atento al sentido de las cosas y, por lo tanto, más abierto al misterio de éstas no nos ayudaría a encontrar un sendero en nuestra época. Época cargada de profundas e inquietas transformaciones que agobian el pensar en la búsqueda de sentido, o para expresarlo con otras palabras, época que desafía a reconsiderar el papel de la razón en la búsqueda de la verdad y de su valor en la vida humana. En tal sentido, como afirmáramos en las primeras páginas, cabe encontrar en el pasado alguna relevancia veritativa para el tiempo presente, y lo que ofrece el pensar neoplatónico en su consideración de la razón es que al buscar la verdad transforma y alimenta al hombre porque lo pone en el camino de descubrir lo oculto y lo secreto que son la fuente inagotable que dan vida al pensar.

LA NOCIÓN DE *VERDAD* (*ḥAQĪQA*) EN AVICENA

María del Carmen Elvira Torres
Luis Xavier López-Farjeat
Universidad Panamericana de México

Ibn Sīnā o Avicena (980-1037), como se le conoció en la tradición latina, es uno de los personajes centrales de la tradición filosófica en el contexto árabe e islámico. Aunque en realidad era persa, se lo considera uno de los representantes de lo que suele denominarse "filosofía árabe clásica" y, en algunos casos, "filosofía islámica". Avicena fue educado como musulmán, escribió en árabe la mayor parte de sus obras, y sus críticos e interlocutores fueron sobre todo pensadores islámicos, por lo que es fácil comprender las razones por las que se lo considera un filósofo árabe-islámico. La filosofía de Avicena, sin embargo, está fuertemente marcada por ideas heredadas de la tradición griega, en especial del aristotelismo y el neoplatonismo.

Avicena nació en Afshana, un poblado situado en lo que actualmente es Uzbekistán, y desde muy joven se interesó en la filosofía, la medicina, las ciencias jurídicas, las ciencias religiosas, la gramática, las matemáticas e incluso en la música. Fue un pensador prolífico. Sus obras abarcan cantidad de disciplinas, obviamente desde la filosofía hasta las matemáticas, la física, la medicina, la astrología, la música, la poesía y muchas otras. Sus obras, según algunos estudiosos, habrían sumado más de doscientas (Cruz Hernández, 1997; Gutas, 2011; Reisman, 2013). Entre las que se conservan se destacan, por mencionar sólo algunas, *El canon de medicina* (*al-Qānūn fī l-tibb*), *El libro de la salvación* (*al-Kitāb al-Nayāt*), *El libro de orientaciones y advertencias* (*al-Kitāb al-ishārāt wa-l-tanbīhāt*). Su obra filosófica más conocida, gracias a la traducción latina de algunas de sus partes y al impacto que éstas tuvieron durante el Medioevo latino en personajes tan relevantes como Alberto Magno y Tomás de Aquino, es *El libro de la curación* (*Kitāb al-Shifā'*) (Janssens, 2006, 2011; Hasse y Bertolacci, 2012). La *Shifā'* es una obra enciclopédica que incluye entre sus secciones más importantes una dedicada a la lógica (estudio y comentario de

todo el Órganon aristotélico incluyendo la *Retórica* y la *Poética*), otra a las ciencias naturales (la cosmología, la física, el estudio del alma), una más a las matemáticas y, una de las más relevantes, la destinada a la ciencia divina o metafísica.

Hablar sobre la noción de verdad (*ḥaqīqa*) en Avicena implica detectar cantidad de matices. El término árabe puede significar "verdad" o "realidad". En estricto sentido se refiere al hecho de que algo exista. De ahí que Avicena suela darle, como se verá más adelante, una connotación ontológica: *ḥaqīqa al-shay'* ("lo existente" o, literalmente, "cosa existente"). Lo utiliza también cuando se refiere a las esencias concretas y, por ello, *ḥaqīqa* puede traducirse, según el contexto, como "lo esencial" o para indicar la naturaleza de algo. Tiene además el sentido de algo que, dado que existe de manera real, es conocido por la mente como algo verdadero. En este último sentido, *ḥaqīqa* es la adecuación de la mente con la cosa (*shay'*) tal y como es. El término tiene, de esta manera, un sentido también lógico (*ḥaqīqa al-'aqliyya*, "verdad inteligida", en los términos de Avicena, o "conceptualizada", como suele traducirse). Al implicar un proceso por el cual la mente identifica la existencia de algo, *ḥaqīqa* al mismo tiempo tiene una connotación cognitiva. En lo que sigue, explicaremos de qué manera entiende Avicena la "verdad" (*ḥaqīqa*) desde la lógica, la ontología, y la teoría cognitiva o psicología filosófica. Nos centraremos en la introducción (*Madyal*) y en el *Libro de la demostración* (*Kitāb al-burhān*) de la lógica de la *Shifā'* (*al-Shifā': al-Mantiq*), en la metafísica o sección sobre las cuestiones divinas (*al-Shifā': al-Ilāhiyyāt*) y en la sección sobre el alma (*al-Shifā': al-Nafs*).

LA NOCIÓN DE *ḥaqīqa* EN LA LÓGICA Y LAS CIENCIAS

El fin de la filosofía, según Avicena, es "informar en la medida de lo posible acerca de las verdades de todas las cosas" (1952a, p. 12). La filosofía integra diversidad de saberes o ciencias (*'ulūm*) que se dividen en teóricas y prácticas. Las teóricas son la filosofía primera o ciencia divina, las matemáticas y la física, las cuales se ocupan del conocimiento de la realidad. Las prácticas son la ética, la economía y la política, y se ocupan de las acciones humanas y de la distinción entre lo bueno y lo malo. La lógica, por su parte, es una herramienta (*āla*)

que garantiza el proceso adecuado para discurrir o razonar acerca de cualquier cuestión (Avicena, 1952a, p. 16).

La división de las ciencias y el modo como utilizan el razonamiento lógico depende de su objeto de estudio y, por lo tanto, varía el grado de verdad al cual pueden aspirar. Las ciencias teóricas se ocupan de realidades cuya existencia se da con independencia del conocimiento humano y tienen por objeto la verdad objetiva. En otras palabras, las ciencias teóricas tratan sobre aspectos de la realidad en sí misma que no pueden ser de otra manera, mientras que las prácticas tratan con realidades que pueden ser de otra manera. Dentro de las ciencias teóricas, el objeto de la física es el movimiento y el reposo, que dependen de los cuerpos materiales; las matemáticas se ocupan de la cantidad, que podría o no estar desprovista de materia; finalmente la metafísica o ciencia divina estudia las realidades que están separadas de la materia según la subsistencia y la definición, además de estudiar las causas y los principios de todos los seres. Por su parte, dentro de las ciencias prácticas, la ética se ocupa de las costumbres y acciones necesarias para alcanzar la felicidad; por su parte, la economía recomienda las buenas prácticas dentro de la familia y la comunidad para poder ser feliz; por último, la política se encarga de los distintos tipos de regímenes políticos, gobiernos y sociedades —distinguiendo entre los virtuosos y los viciosos—, abarcando, a su vez, el estudio de la ley divina y la profecía (Avicena, 1952a, pp. 12-15).

Cada una de las ciencias tiene subdivisiones que se encargan de estudiar distintos aspectos de sus respectivos objetos y, aunque son muy diversas entre sí, todas coinciden en que utilizan la lógica como método. La lógica es entonces un saber instrumental de la filosofía cuya utilidad es esencialmente ayudar a discernir entre conceptos válidos e inválidos, y entre los juicios verdaderos y los falsos, con la finalidad de que nuestros conocimientos alcancen la certeza y se eviten el error y la falsedad (Black, 2013). Para emprender este proceso de discernimiento, han de conocerse previamente tanto la naturaleza de las cosas como el modo en que existen. En este sentido, para Avicena no pueden disociarse la lógica y la ontología. Ésta se ocupa de la naturaleza de las cosas mientras que aquélla supone su existencia, y se encarga de estudiar los juicios y proposiciones a través de los cuales se transmite el sentido de los conceptos.

Dos nociones son centrales para comprender el modo en que Avicena concibe la lógica: *conceptualizar* (*taṣawwur*) y *asentir* o *verificar* (*tasdīq*) (Black, 2013, pp. 121-123). Con *conceptualizar* se refiere al modo en que formamos conceptos o términos simples sin importar todavía su sentido dentro de una proposición, ni su valor veritativo. Por su parte, *tasdīq* se refiere al modo en que combinamos los términos para conformar un juicio que ya posee un sentido, y en el que es posible ponderar el valor veritativo (Avicena, 1952a, p. 17). Estas nociones, *taṣawwur* y *tasdīq*, son equivalentes a la simple aprehensión y al juicio; corresponden también a lo que Aristóteles entiende por νόησις y ἀποφαντικός λόγος. Según Avicena, formar conceptos (*taṣawwur*) es reconocer términos universales (inteligibles o primeras intenciones) de acuerdo con el género, la diferencia específica, la especie, lo propio y los accidentes, es decir, de acuerdo con las categorías o predicables (segundas intenciones). Si uno piensa, por ejemplo, en un triángulo escaleno, establecerá que su género es ser un polígono, su diferencia específica son sus tres lados, ser un triángulo corresponde a su especie, lo propio son sus ángulos que suman 180° y es accidental que sea de color amarillo, puesto que el color no es esencial a la noción de triángulo.

Cuando comprendemos los términos o conceptos de esta manera, entonces conocemos su esencia y así podemos emplearlos para construir proposiciones y silogismos. Cuando por ejemplo formulamos la definición del triángulo escaleno, a saber "un triángulo cuyos lados poseen distintas longitudes y, por lo tanto, ninguno de sus lados ni de sus ángulos es igual a otro", estamos construyendo una proposición que tiene ya un valor veritativo. La lógica, por lo tanto, nos enseña no sólo a comprender y utilizar los conceptos, sino que también nos permite construir descripciones y definiciones, así como silogismos e inducciones. Ahora bien, aunque éste sea el objeto de la lógica, no por ello se limita a tratar con entidades mentales o únicamente a validar la estructura de nuestros razonamientos. La lógica está estrechamente relacionada con la ontología porque finalmente nuestros razonamientos versan sobre objetos extramentales y se refieren a ellos. De ahí que la lógica sea un método indispensable para las ciencias que, como veíamos, se ocupan de realidades extramentales, ya sea que formen

parte del mundo natural (física), se apliquen a él (las matemáticas) o se encuentren más allá de él (ciencia divina).

Las ciencias teóricas, en especial la física y la ciencia divina, se ocupan principalmente del estudio de la realidad y de los distintos seres que existen (tanto en el mundo sublunar o natural como en el supralunar, es decir, el de las esferas celestes y el ser necesario o causa primera), de sus causas y sus principios, y de la manera en la que existen (ya sea de modo contingente porque su existencia depende de otro, o de modo necesario porque su ser existe por sí mismo, como es el caso de Dios). Las ciencias teóricas aportan argumentos demostrativos en varios temas relevantes como, por ejemplo, la necesidad de una causa primera, la eternidad del mundo y su dependencia de un agente que funge como causa eficiente y final de todos los seres. Es importante comprender lo que Avicena, siguiendo a Aristóteles, entiende por *demostración*, puesto que este término no posee el mismo sentido que le da la ciencia experimental moderna. La demostración (*burhān*) es un silogismo formado por premisas necesarias y primarias, incluso más certeras o exactas (*ākad*) que la conclusión y, por lo tanto, no pueden conducir sino a esa única conclusión. En resumen, una demostración versa sobre algo que no puede suceder de otra manera y, por lo tanto, engendra certeza (*yaqīn*) (Avicena, 1956, [1.7] p. 78).

Avicena distingue dos tipos de demostración: la primera, *burhān limā*, consiste en demostrar la razón por la que algo se da, el qué, partiendo de su causa (equivale a la demostración *διότι* o *propter quid*); la segunda, *burhān al-inna*, consiste en "demostrar el porqué" (equivale a la demostración *ὅτι* o *quia*) (Avicena, 1956, [1.7] pp. 79-80). Una cosa es explicar que el fuego es caliente y otra es explicar por qué es caliente. Por medio de esta clase de demostraciones, podemos obtener certeza acerca del mundo y de cómo es. Ahora bien, para que pueda efectivamente alcanzarse la certeza a partir de argumentos demostrativos, éstos deben proporcionarnos descripciones y definiciones que reflejen las cadenas causales que explican el modo en que opera el mundo, la realidad. En la medida en que los argumentos retratan el mundo (por ejemplo, que la materia se corrompe o es móvil, que a todo efecto le precede una causa, o que la fiebre es síntoma de una enfermedad), éstos serán verdaderos (*ḥaqā'iq*). Puede verse, en

consecuencia, que Avicena difícilmente separaría la verdad en sentido lógico de la verdad en sentido ontológico.

LA NOCIÓN DE ḤAQĪQA DESDE LA ONTOLOGÍA

El objeto de la metafísica para Avicena es propiamente el ser en cuanto ser. Sin embargo, esta ciencia se ocupa además de los distintos tipos de seres y de sus causas, incluidos los seres inmateriales, entre ellos Dios. Avicena aclara que, aunque la metafísica también trata acerca de Dios, éste no puede ser su objeto propio. De ser así, habría que presuponer su existencia y, precisamente, una de las labores de la metafísica es proveer los argumentos por los que puede demostrarse que Dios existe como causa primera y necesaria (Marmura, 1980). En este sentido, la metafísica de Avicena es primordialmente una ontología en la medida en que se ocupa del ser; en segundo lugar, es una teología, si se considera que abarca también el estudio de Dios y sus atributos.

Ahora bien, si nos concentramos en el plano ontológico, nos encontraremos con una serie de complejidades terminológicas: el término árabe con el que Avicena se refiere habitualmente al ser existente es *mawyūd*; por otro lado, utiliza el término *wuyūd* para indicar la "existencia". La metafísica o ciencia divina presupone la existencia (*wuyūd*) de las cosas. En este sentido no hace falta demostrar que las cosas (*ashyā'*) existen, puesto que esto parece evidente. Estas tres nociones, ser existente (*mawyūd*), existencia (*wuyūd*) y cosa (*shay'*) (Wisnovsky, 2000; Bertolacci, 2012; Houser, 2016) son centrales en la metafísica de Avicena (Avicena, 2005, [1.5] pp. 22-29) y permiten encuadrar la noción de verdad (*ḥaqīqa*). En *Shifā': al-Ilāhiyyāt* 1.8 Avicena se refiere a la verdad (*ḥaq*) como la "existencia de las cosas externas" (Avicena, 2005, p. 38): cuando se predica o se enuncia verbalmente que una cosa (*shay'*) es, estamos predicando al mismo tiempo que es existente (*mawyūd*), y si efectivamente su existencia (*wuyūd*) es extramental, entonces la predicación conlleva verdad (*ḥaq*) en sentido ontológico (Bäck, 1987).

El término *cosa* (*shay'*) se refiere a una verdad (*ḥaqīqa*) que, como tal, posee una esencia (*māhiyya*) (Houser, 2016). Ahora bien, en el orden de la existencia (*wuyūd*), Avicena distingue entre dos tipos de ser: por una parte, los seres posibles, es decir, los seres cuya esencia es

pura potencia, pero ha sido actualizada, es decir, ha sido llevada a la existencia por la intervención de otro ser, y es solamente gracias a ese otro ser como han alcanzado existencia real (*ḥaqīqa*); por otra parte, la del ser necesario (*wāyib al-wuyūd*) por sí mismo, es decir, Dios o la primera causa, el responsable de las cadenas causales que han dado origen a todo cuanto existe (Adamson, 2013; López-Farjeat, 2016). En este sentido, Dios es el único ser existente por sí mismo, mientras que el resto de los seres contingentes no lo son, ya que no pueden darse la existencia por sí mismos (Avicena, 2005, [8.6] pp. 283-284).

A partir de la distinción entre el ser necesario y el ser contingente puede entonces precisarse un poco más la terminología de Avicena. Los seres contingentes poseen una esencia (*māhiyya*) que los hace ser lo que son, independientemente de si existen o no. Avicena sostendrá entonces que en el caso de los seres contingentes la esencia (*māhiyya*) y la existencia (*wuyūd*) son distintas entre sí. Por ejemplo, podemos concebir en la mente la esencia del triángulo al que nos referíamos en la sección previa: aquel triángulo escaleno en el que habíamos pensado puede o no existir. De la misma manera, podemos pensar en cantidad de esencias que no necesariamente existen. A través de las esencias definimos las cosas: podemos comprender la esencia del triángulo o de cualquier figura geométrica o podemos comprender nociones como *humanidad* sin que haga falta pensar en Zaid o en un individuo específico. La existencia (*wuyūd*) remite a la manera en que una esencia se da en la realidad (Avicena, 2005, [5.5] pp. 174-175). Ahora bien, la existencia real sobreviene a las esencias siempre por una causa externa, a saber, el ser necesario o Dios. Entonces, mientras que en los seres contingentes la existencia es algo que puede añadirse o no a la esencia, en el caso de Dios su esencia es su existencia.

Al postular la necesidad de un ser primero, causa y principio del resto de los seres, e incluso responsable de su existencia y permanencia, Avicena está formulando un argumento similar al que aparece en el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles (Janssens, 2003). La metafísica persigue probar la necesidad de una causa primera, necesaria por sí misma y que, en el caso de Avicena, opera como causa eficiente y final del mundo. Sin embargo, el ser necesario, causa primera o Dios, no es exactamente el primer motor de Aristóteles. Avicena se refiere a esta causa primera como el mayor bien, como la verdad (*ḥaqīqa*)

en sentido absoluto. Lo más verdadero, en este sentido, es Dios. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que, como advertíamos, la metafísica de Avicena es una ontología antes que una teología. En este sentido, para Avicena es primordial mostrar la necesidad de postular la existencia de un ser perfecto cuya esencia es ser un intelecto puro, y que es responsable de la creación (*ibdā'*) del mundo en un sentido metafísico, es decir, en el plano del ser (Avicena, 2005, [6.2] p. 203). En otras palabras, Avicena, a diferencia de Aristóteles, no pretende establecer que Dios es la causa de la eternidad del movimiento, sino que Dios es la causa de la generación permanente del ser. En este sentido, en la medida en que los seres contingentes son en virtud del ser necesario, aquéllos son necesarios por otro y posibles en sí mismos.

Aunque Avicena usa el término *creación* (*ibdā'*), la acción de Dios se da mediante un proceso emanacionista por el que el resto de los seres llegan a existir (Janssens, 1997). Explicado de manera simple: de la actividad intelectiva de Dios se desencadena una secuencia emanativa que da lugar a nueve esferas celestes y a un décimo producto, un intelecto denominado *activo* o *agente* (*al'aql al-fa'āl*), que es el responsable de la generación del mundo sublunar o natural. Este proceso se explica, como veremos en la siguiente sección, por medio de la teoría del intelecto, referida por Avicena tanto en *Shifā': al-Ilāhiyyāt* como en *Shifā': al-Nafs*. En la medida en que el ser necesario desencadena este proceso, todo cuanto procede de él es real (*ḥaqīqa*). Sin embargo, la conexión que establece Avicena entre el ser necesario y el mundo no ha de entenderse como un tipo de panteísmo. En *Shifā': al-Ilāhiyyāt* 1.6 explica que, aunque el ser necesario es la causa eficiente del mundo en el orden del ser, en realidad entre Dios y el mundo hay variedad de causas intermedias —comenzando por las esferas celestes y el intelecto agente—, que median entre la causa primera y los seres del mundo sublunar o natural (Avicena, 2005, [1.6], pp. 29-34). En la medida en que el ser necesario desencadena este proceso, todo cuanto procede de él es real (*ḥaqīqa*). De nuevo, como se explicó en la sección anterior, lo verdadero y lo real son equiparables. Nótese, en resumen, que desde la perspectiva ontológica el ser necesario es la verdad en sentido absoluto, puesto que es el ser supremo; no obstante, también los demás seres son partícipes de dicha verdad en cuanto son existentes.

LA DIMENSIÓN COGNITIVA DE LA VERDAD

Al desarrollar su teoría del conocimiento en *Shifā': al-Nafs*, Avicena no se detiene mucho a determinar específicamente en qué consiste la verdad, ya que dichas condiciones las establece en la lógica y, como vimos, en la ontología. Sin embargo, el modo en que conocemos y cómo debemos utilizar nuestras facultades cognitivas resulta fundamental para establecer juicios verdaderos. Avicena explica las distintas facultades con las que conocemos en sus tratados psicológicos, los cuales se enmarcan dentro de su filosofía natural que tiene como objeto de estudio los cuerpos naturales. Éstos se distinguen por el alma que poseen, ya sea vegetativa, animal o racional (Gutas, 2012). Además de explicar nuestros actos cognitivos, en *Shifā': al-Nafs* Avicena también desarrolla su teoría del intelecto que, como decíamos líneas arriba, permite comprender el modo en que el ser necesario se relaciona con el mundo sublunar o natural, pero también con nuestra mente.

Para Avicena, al igual que para Aristóteles, cada una de las facultades cognitivas se distingue por sus objetos, es decir, según el número de objetos cognoscibles que podamos distinguir habrá una facultad que los perciba y a su vez otra que los retenga (Avicena, 1959, [1.5] pp. 39-44). En el caso del conocimiento sensible, propio de animales y humanos, los objetos que se perciben son dos: las formas sensibles y las intenciones. Las formas sensibles son las características accidentales que se perciben con uno o más sentidos (color, textura, tamaño, olor, etc.), y las intenciones son modos de entender lo percibido como agradable o desagradable, o como bueno o perjudicial (Avicena, 1959, [1.5] p. 45; Black, 1993; Hasse, 2000, pp. 127-153). Para explicar esta distinción Avicena utiliza el ejemplo del lobo y la oveja. Cuando la oveja percibe la forma del lobo, percibe su figura, su color, su olor, etc.; al mismo tiempo, percibe la hostilidad y peligrosidad del lobo y, en consecuencia, huye. Las intenciones son propiedades que no son en sí mismas materiales, como sí lo son las formas sensibles, pero que se perciben a través de estas últimas. Las formas sensibles (*ṣuwar*) y las intenciones (*ma'ānī*) pueden combinarse y separarse unas con otras de manera que el sujeto actúe de acuerdo con lo que ha percibido (Avicena, 1959, [1.5] p. 43). En el caso del conocimiento intelectual, exclusivo de los seres racionales, el objeto propio del intelecto

son los inteligibles universales (*ma'qūlāt*). El modo como se adquiere este conocimiento universal se da en distintos grados: algunas personas lo adquieren por medio de la abstracción que parte de la percepción, mientras que otras, como los profetas, lo adquieren a partir de sí mismas por medio de una capacidad llamada *intuición* (*hads*) (Avicena, 1959, [5.6] p. 248; Hasse, 2000, pp. 154-174; McGinnis, 2010, pp. 147-148).

El proceso de abstracción, por su parte, requiere de los contenidos provistos por los sentidos externos y las cinco facultades internas: el sentido común (*hiss al-mushtarak*), la imaginación retentiva (*al-jayāl*), la estimativa (*wham*), la memoria (*ḏikr*), la imaginación compositiva (*mutajayyilah*) y la cogitativa (*mufakkirah*). El sentido común recibe las formas proporcionadas por los sentidos externos; la imaginación retentiva retiene las imágenes; la estimativa recibe las intenciones que son retenidas por la memoria, la imaginación compositiva es una facultad permanentemente activa que compone y divide tanto las formas como las intenciones; finalmente, cuando la imaginación compositiva opera bajo el dominio del intelecto lo hace al modo de la cogitativa (Avicena, 1959, [1.5] p. 45; 1952b, [III] pp. 30-31).

Nuestros actos cognitivos no se explican sin la acción de estas facultades internas, pues ellas son las que proveen las formas y las intenciones necesarias para la aprehensión de los inteligibles. Avicena establece una jerarquía de facultades según el gobierno de unas sobre otras: el intelecto que adquiere los inteligibles es el gobernante, al cual todas las facultades sirven. En otras palabras, todo el proceso cognitivo debe orientarse al ejercicio de la facultad más alta. Así, el intelecto del alma racional tiene dos actividades: una en relación con el cuerpo y sus facultades, que es la de gobierno y autocontrol, y otra en relación consigo mismo y sus propios principios, que es la intelección. Aunque las facultades internas son las que permiten que se lleve a cabo la percepción, finalmente son un obstáculo para explicar cómo es que el intelecto humano puede abstraer y separar inteligibles. Dado que para Avicena el intelecto será, como veremos, una sustancia inmaterial que busca alcanzar el conocimiento más noble y perfecto, éste no se limita a la aprehensión de formas sensibles sino que accede a formas inteligibles inmateriales.

La facultad intelectiva se divide en dos: la facultad práctica y la facultad teorética (Avicena, 1959, [1.5] p. 47). La facultad práctica es el principio motriz del cuerpo humano, la cual lleva a cabo las acciones individuales precedidas por una deliberación y se ocupa de determinar lo bueno y lo malo moralmente. Por su parte la facultad teorética, una vez que están dispuestas las facultades inferiores, es la que recibe y adquiere los inteligibles (Avicena, 1959, [1.5] p. 49). Uno de los capítulos más complejos en la filosofía de Avicena es precisamente en el que describe el proceso intelectivo por el que podemos abstraer los conceptos o inteligibles con los que opera nuestro conocimiento (Hasse, 2000, pp. 174-190). Este proceso remite una vez más a la cosmología emanacionista explicada anteriormente en la que, tras la secuencia generada por Dios, se llega al intelecto agente (*al'aql al-fa'āl*), responsable también de la existencia del alma racional y de su operación intelectiva.

Según Avicena, el intelecto pasa por cuatro modos conforme accede a los inteligibles. En primer lugar se encuentra el "intelecto material" (*'aql hayūlānī*), que se refiere a la capacidad que tiene el alma racional para recibir formas inteligibles. Éstas serán obtenidas precisamente a partir del intelecto agente, un intelecto separado, al que Avicena denomina *dador de formas* ya que, en efecto, gracias a éste y a la iluminación que ejerce en nuestro intelecto podemos obtener los primeros principios que hacen posible la intelección. Entre estos primeros principios se encuentran, por ejemplo, el principio de no contradicción y el principio de que el todo es mayor que la parte. Una vez que hemos obtenido dichos principios, el intelecto pasa a ser "intelecto en hábito" (*'aql bi-l-malaka*). Al tener la capacidad de pensar en estos primeros principios cuando así lo deseemos Avicena habla entonces del *intelecto en acto* (*'aql bi-l-fi'l*). Por último, Avicena denomina *intelecto adquirido* (*'aql mustafād*) al modo cuando tenemos plena conciencia de nuestros actos intelectivos. Así, cuando Avicena habla sobre nuestra capacidad para inteligir y conocer, ha de tenerse en cuenta que se está refiriendo tanto a nuestra capacidad para aprehender formas e intenciones desde las facultades ancladas al cuerpo como a la capacidad del alma intelectiva para aprehender formas inteligibles inmateriales contenidas en el intelecto agente (Avicena, 1959, [1.5] pp. 49-50; 1952b, pp. 32-38).

En el conocimiento intelectual sucede que, dado que la esencia natural de las cosas se individualiza por su condición material, la esencia se separa de los accidentes, y se intelige. Precisamente la capacidad más específica del ser humano es la de inteligir la esencia. Para Avicena todo el proceso cognitivo consiste en una abstracción, ya que se percibe una forma sin la materia (Hasse, 2001); lo que cambia en ese proceso es el grado de abstracción, que cuanto más alto, más se separa la forma de los rasgos materiales como la cantidad, la cualidad, el tamaño, etc. Solamente se alcanza la verdad (*ḥaqīqa*) cuando el intelecto accede a inteligibles necesarios, universales, inamovibles e inmutables.

En cuanto a las actividades del intelecto, dos son fundamentales para entender cómo se da el conocimiento de la verdad: primero, la abstracción de los universales, la misma que ya hemos explicado; la segunda es la judicativa en la cual el intelecto encuentra relaciones de negación y afirmación, también explicada en la primera sección dedicada a la lógica. En estos casos, si la relación entre conceptos es autoevidente, el intelecto simplemente asiente; de lo contrario, tiene que encontrar un término medio adecuado. Según Avicena, todo conocimiento racional y en particular cualquier verdad inteligible se adquiere al obtener términos medios en un silogismo, los cuales se descubren, ya sea por intuición o instrucción. En el caso de la instrucción, el alma debe disponerse de manera adecuada por medio del gobierno de las facultades para que pueda recibir los inteligibles del intelecto agente; por su parte, la intuición es un modo de inspiración mediante el cual los inteligibles le son dados de modo directo a partir del intelecto agente. Sin embargo, este último caso está reservado para los profetas. En resumen, la correcta disposición del alma es la que permite llegar a conocimientos verdaderos, pues garantiza la obtención de términos medios mediante la unión con el intelecto agente.

OBSERVACIONES FINALES

Hablar de la "verdad" en la filosofía de Avicena implica, como puede verse, una aproximación desde distintos flancos. La terminología que utiliza remite a distintos sentidos y connotaciones. Es indispensable comprender la estrecha relación que existe entre la noción de verdad

(*ḥaqīqa*) y la noción de existencia (*wuyūd*) desde todos los ámbitos ya mencionados (lógico, ontológico y cognitivo). Si bien no es posible establecer una definición específica de la verdad, sí podemos concluir, en términos generales, que ésta consiste en el reconocimiento de la necesidad de la existencia de la esencia de una cosa en la realidad. En este sentido la verdad y el ser son convertibles, pero como la esencia de una cosa no implica su existencia, sino que ésta le sobreviene de Dios, él es la causa y fundamento último de la verdad. Por lo tanto, todos los sentidos de verdad dependen de Dios, dado que es el único ser necesario, cuya esencia se identifica con su existencia y por el cual existen todas las cosas.

Como se explicó, Dios es lo más verdadero y es la causa de la generación y la necesidad de todo lo real. De la emanación de Dios surge el intelecto agente, por el cual es posible la intelección humana y el conocimiento de los inteligibles inmateriales. En el conocimiento intelectual se conocen las esencias de las cosas, las cuales existen de modo individual debido a su condición material. Esto muestra cómo la propuesta psicológica o cognitiva es inseparable de la metafísica, pues de lo contrario no podría explicarse cómo podemos conocer lo real. Desde el plano cognitivo, se puede decir que la verdad radica en la adecuación de la mente con lo real, es decir, en conocer la existencia de la esencia de una cosa. Finalmente la lógica es el instrumento que nos permite discernir si los conceptos que obtenemos gracias a la intelección son válidos, y si los juicios que hacemos a partir de ellos son verdaderos en la medida en que aquello que se enuncia efectivamente existe. Así, la metafísica determina la verdad porque se ocupa del ser de las cosas y su existencia, la lógica determina lo verdadero al estudiar los juicios y proposiciones que tratan sobre esas cosas, las cuales podemos conocer gracias a la capacidad de abstracción de la inteligencia, con la asistencia del intelecto agente. En otras palabras, la verdad se fundamenta en la necesidad de la existencia de las cosas, se conoce por el intelecto y se reconoce y se justifica en los juicios.

A pesar de que la concepción que tiene Avicena de la verdad parece bastante sistemática y coherente, no está exenta de problemas. Nótese cómo, por una parte, Avicena concibe un proceso emanativo en el que la intervención del intelecto agente es indispensable para la aprehensión de formas inteligibles; por otra parte, las facultades

cognitivas (externas e internas) son necesarias para que pueda haber cognición. ¿Consiste el proceso cognitivo en abstraer formas de las objetos sensibles o más bien esas formas son dadas por el intelecto agente? Como ha hecho notar Hasse (2001), la mayoría de los intérpretes de Avicena tienden a darle un mayor peso al emanacionismo. Sin embargo, es cierto que Avicena también da un peso importante a la percepción en los procesos de abstracción, al grado de que Gutas (2012a), por ejemplo, ha sugerido que en realidad Avicena tiene una teoría de la cognición que bien podría ser vista como empirista. ¿Cómo leer entonces a Avicena? Cada una de estas interpretaciones nos lleva a reconocer algunas dificultades relacionadas con su teoría de la abstracción. Vale la pena revisar con detalle su sofisticada explicación de la percepción y su descripción del papel del intelecto agente en el proceso emanativo, con el objeto de determinar qué tan activo o qué tan pasivo es en realidad el sujeto cognoscente.

LA CONSTRUCCIÓN MEDIEVAL DE UNA NOCIÓN UNIFICADA DE LA VERDAD

Ana María Mora-Márquez
Universidad de Gotemburgo

INTRODUCCIÓN

Aristóteles hace varias afirmaciones sugestivas sobre la verdad en varios lugares de su obra, tanto lingüística como metafísica. Entre otros lugares, Aristóteles afirma, en el primer capítulo del tratado *De interpretatione,* que la verdad se da en relación con objetos intelectuales y lingüísticos compuestos[1]. Esta afirmación hace eco de una afirmación equivalente, en el tercer libro del tratado *De anima* (véase la nota 1), en el que se discuten asuntos sicológicos y epistemológicos relacionados con el alma racional. En la *Metafísica*, además, Aristóteles parece equiparar la verdad al ser, cuando nos dice que "cada cosa posee tanto de verdad como posee de ser"[2]; sin embargo, en el sexto libro del mismo tratado, el Estagirita nos aclara que "la verdad y la falsedad no se dan, pues, en las cosas [...] sino en el pensamiento"[3]. Finalmente, en las *Categorías*, Aristóteles afirma que "si el hombre es, la oración con la que decimos que el hombre es es verdadera [...] pero la oración verdadera no es de ninguna manera la causa de que la cosa sea, mientras que la cosa parece ser de alguna manera la causa

1 *Cf. Int.* 1.16a12–13: "[...] pues lo verdadero y lo falso se dan acerca de la composición y la división [...]" (mi traducción). *Cf. Met.* VI.4: "[...] lo que es en el sentido de 'es verdadero', y lo que no es en el sentido de falsedad, están referidos a la unión y a la división [...]" (tr. Calvo Martínez); *De an.* III.6: "En cuanto a los objetos en que cabe tanto el error como la verdad, tiene lugar ya una composición de conceptos que viene a constituir como una unidad [...] el error, en efecto, tiene lugar siempre en la composición [...]. Cabe, por lo demás, hablar igualmente de división en todos estos casos" (tr. Calvo Martínez). Sobre la noción aristotélica de verdad, véase Crivelli (2004).

2 *Met.* II.1.993b30 (tr. Calvo Martínez).

3 *Met.* VI.4.1027b25 y ss. (tr. Calvo Martínez).

de que la oración sea verdadera; pues, decimos que la oración es verdadera o falsa porque la cosa es o no es"[4]. La verdad aparece, pues, atribuida ya a las cosas —verdad metafísica (si bien luego se aclare que las cosas son más bien la causa de la verdad)—, ya a los pensamientos compuestos —verdad epistemológica—, ya a las enunciaciones —verdad lingüística—.

Es de esperarse que la contraposición de estas afirmaciones provoque en los intérpretes medievales del corpus aristotélico (específicamente en los maestros de artes de la Universidad de París del siglo XIII) la urgencia de reconciliar sus usos metafísico, lógico y el epistemológico de la verdad en una noción unificada. El proceso mediante el cual estos intérpretes forjan una noción unificada de la verdad debe extraerse de una discusión que se esboza en la primera mitad del siglo XIII y que ilustra la construcción dialéctica y progresiva de una noción correspondentista representacionalista de la verdad. Veremos, pues, que la noción unificada de la verdad de los albores del siglo XIV —correspondentista representacionalista— reconcilia las aplicaciones aristotélicas de la verdad a los ámbitos lingüístico, epistemológico y metafísico.

En este capítulo pretendo, entonces, revelar la construcción dialéctica de esta noción medieval de la verdad, por medio del análisis de ciertas discusiones que encontramos en los comentarios del siglo XIII a algunos de los pasajes mencionados del corpus aristotélico. Partiré de las breves observaciones sobre la verdad que encontramos en los comentarios al *De interpretatione* de los maestros Nicolás de París y Roberto Kilwardby para pasar luego a analizar el estado de la discusión en la década de los 1270, en los comentarios al *De interpretatione* de Martín de Dacia y al *De anima* de un maestro anónimo, donde encontraremos ya las bases de la noción correspondentista mencionada. Finalizaremos con el análisis del estadio más elaborado de la noción en los comentarios aristotélicos del maestro de artes francés Radulfo Brito.

4 *Cf. Cat.* 12.14b15-22 (mi traducción).

NICOLÁS DE PARÍS[5] Y ROBERT KILWARDBY[6] SOBRE EL *DE INTERPRETATIONE*

En la primera mitad del siglo XIII el maestro de artes Nicolás de París comienza su comentario al *De interpretatione* con una división de la lógica que resulta de un análisis de los actos intelectuales que le conciernen. El análisis de la esfera del conocimiento intelectual del maestro parisino parte de la afirmación de que, en el ámbito del intelecto, "la aprehensión precede a todo juicio (*omne iudicium praecedit apprehensio*)"[7]. Primero, la aprehensión simple es descrita como el acto intelectual mediante el cual el intelecto recibe las formas inteligibles de las cosas. Mediante dos actos posteriores el intelecto une o separa aprehensiones simples y juzga sobre la certeza o probabilidad de tal composición o división[8]. Nicolás llama estos actos intelectuales de composición y división y de juicio de lo verdadero en cuanto aprehendido (*verum apprehensum*) y lo verdadero en cuanto conocido (*verum notum*), respectivamente[9]. Lo verdadero en cuanto conocido puede,

5 Nicolás de París fue maestro de artes en la Universidad de París en la primera mitad del siglo XIII. De su obra lógica sólo sobreviven un comentario sobre el *Ars vetus* (el *Isagoge*, las *Categorías* y el *De interpretatione*), un comentario sobre las *Refutaciones sofísticas* y un tratado sobre los términos sincategoremáticos. Se cree también que la suma de lógica *Summa metenses* es de su autoría. Nicolás muere en algún momento antes de 1263. Su comentario sobre el *De interpretatione*, uno de los más tempranos que tenemos sobre este texto en el siglo XIII, data con toda probabilidad de los 1240.

6 Sobre la vida y obra de Kilwardby, veáse Da Silva (2012).

7 Nicolás de París, *In Perih.* (ed. Hansen y Mora-Márquez, 2011, p. 13).

8 *Cf.* Nicolás de París, *In Perih.* (ed. Hansen y Mora-Márquez, 2011, p. 13): "Nam species receptae in phantasia offeruntur intellectui, et intellectus eas abstrahit a phantasmate et condicionibus materialibus, et sic recipiuntur in intellectu possibili, illuminante agente. Post receptionem et apprehensionem convertit se super species receptas et componit vel dividit et de veritate compositionis vel divisionis iudicat et discernit".

9 *Cf.* Nicolás de París, *In Perih.* (ed. Hansen y Mora-Márquez, 2011, p. 14): "Sic ergo manifestum est quod prius est apprehendere verum vel falsum quam iudicare vel cognoscere apprehensum. Nonne enim, si audiam hanc orationem 'rex venit', apprehendo id quod est verum vel falsum? Neque tamen adhuc cognosco. Patet ergo quod differt verum prout apprehensum et prout notum".

a su vez, ser conocido o como certero o como probable, y esto, ya directamente, ya por medio de otro juicio[10].

Con base en el pasaje 1.16a3-8 del *De interpretatione*, según el cual las expresiones lingüísticas comunican pensamientos, Nicolás introduce una división del ámbito lingüístico que se corresponde unívocamente con la división ya mencionada de la esfera del conocimiento[11], de modo que la composición o división (*i. e.* el *verum apprehensum*) que no se toma en un contexto silogístico es expresada por la enunciación[12].

La observación que se impone sobre el uso que el maestro parisino hace de la noción de verdad es que "lo verdadero" se aplica tanto a los conocimientos compuestos —los actos intelectuales de composición y división y de juicio— como a sus expresiones lingüísticas. Ahora bien, aquí Nicolás no establece claramente a cuál ámbito —si al epistemológico o al lingüístico— se aplica primordialmente "lo verdadero", pero un pasaje de su comentario a las *Categorías* nos sugiere una cierta prioridad de la aplicación al ámbito epistemológico.

En las *Categorías*, la oración, que es ya verdadera ya falsa, se presenta como un posible contraejemplo al hecho de que sólo la sustancia es susceptible de recibir contrarios (*cf. Cat.* 5.4a10). Nicolás analiza, entonces, el caso de la enunciación "Sócrates está sentado", que es verdadera cuando Sócrates está sentado y falsa cuando Sócrates

10 *Cf.* Nicolás de París, *In Perih.* (ed. Hansen y Mora-Márquez, 2011, p. 14): "Item, differunt vera nota. Nam quoddam est notum completa notitia, quoddam incompleta [...]. Item, verum notum incompleta notitia, quod est opinatum vel visum, adhuc differt, quoniam aliquod visum est per se sive per aliquid intra se, quoddam visum est per aliud [...]. Similiter, verum notum completa notitia quoddam est notum per se sive per aliquid intra se, quoddam per aliud".

11 *Cf.* Nicolás de París, *In Perih.* (ed. Hansen y Mora-Márquez, 2011, p. 14): "Quoniam autem voces sunt notae passionum et compositionum quae sunt penes animam, sicut differt verum apprehensum et verum notum, et verum notum sic aut sic, ut dictum est, ita differunt sermones significantes".

12 *Cf.* Nicolás de París, *In Perih.* (ed. Hansen y Mora-Márquez, 2011, pp. 14-15): "Verum enim notum incompleta notitia quod visum est per se significatur per propositionem dialecticam. [...] Verum autem notum notitia completa quod notum est per se vel per aliquid intra se significatur per propositionem demonstrativam, quod vero notum est per aliud significatur per conclusionem demonstrativam. Verum autem vel falsum prout est apprehensum, circumscripta omni notitia, significatur per interpretationem vel per enuntiationem".

se está levantando, y nos explica que la enunciación no recibe los contrarios verdad/falsedad como propiedades genuinas (es decir, *ut in subiecto*):

> [...] en la oración no se da la verdad o la falsedad como en un sujeto, sino como en un signo que indica [...][13].

La verdad y la falsedad se atribuyen, pues, a la enunciación sólo en la medida en que ésta comunica algo, y, como vimos, la enunciación expresa la composición o división intelectual. Pero en lugar de proponer que la verdad y la falsedad sean propiedades genuinas del intelecto, como sería de esperarse, Nicolás nos dice que la verdad y la falsedad son propiedades genuinas de la cosa:

> [...] [la verdad o la falsedad] está en la cosa como en un sujeto [...][14].

Por consiguiente, de los textos del maestro parisino resulta que la enunciación es portadora de verdad en cuanto signo; la cosa aparece sin mayor explicación portadora de verdad en cuanto sujeto de una propiedad genuina; y el tipo de aplicación de la noción de verdad a la composición y división intelectual queda indeterminado.

En el comentario al *De interpretatione* del maestro inglés Roberto Kilwardby comienzan a resolverse algunos de los interrogantes que nos dejan los textos de Nicolás de París, así como surgen otros. Kilwardby empieza por aclarar que la noción de verdad es equívoca[15]. Por un lado, Kilwardby retoma la idea, que encontrábamos ya en Nicolás de París, de que la verdad se da en la enunciación en cuanto signo de la composición intelectual y en la cosa como su propiedad genuina:

13 Nicolás de París, *In Cat.* (ed. Hansen y Mora-Márquez, 2011, p. 30): "[...] in oratione non est veritas vel falsitas tanquam in subiecto, sed tanquam in signo indicante [...]".

14 Nicolás de París, *In Cat.* (ed. Hansen y Mora-Márquez, 2011, p. 30): "[...] est autem in re tanquam in subiecto [...]".

15 Roberto Kilwardby, *In Perih.* (V 12v): "Intellige quod veritas dicitur equivoce [...]". Sobre la semántica de Kilwardby, véase Conti (2013).

> [...] la relación propia entre la verdad y la enunciación es que esté en ésta en cuanto que en un signo —pues la oración enunciativa es significativa de lo verdadero y de lo falso— por esto no se da en ella como el accidente en el sujeto, pero está en la cosa como en un sujeto y en la oración como en un signo [...][16].

De modo que la verdad en cuanto propiedad de la cosa es equivalente a su ser mismo:

> [...] así como la cosa se relaciona con el ser, así mismo [se relaciona] con la verdad; por lo tanto, la verdad se da porque hay ser en la cosa; falsedad [porque] hay no ser[17].

Finalmente, con respecto al intelecto, la verdad se define como la correspondencia o el acuerdo (*adaequatio*) entre el pensamiento compuesto (es decir, la composición o división) y la cosa:

> [...] y la verdad se da en los [pensamientos] compuestos, y así decimos que [la verdad es] la correspondencia entre la cosa y el intelecto [...][18].

Kilwardby concluye entonces:

> [La verdad] está en la cosa como en un sujeto y en la oración como en un signo y también está en la cosa como el efecto en su causa y en el intelecto como en una facultad que compone y divide, a saber como lo aprehendido en lo que aprehende[19].

16 Roberto Kilwardby, *In Perih.* (V 12v): "[...] propria habitudo veritatis ad enuntiationem est ut sit in ea tanquam in signo —est enim oratio enuntiativa significativa veri vel falsi— igitur non est in ea ut accidens in subiecto; set est in re tanquam in subiecto, et in oratione tanquam in signo [...]".

17 Roberto Kilwardby, *In Perih.* (V 12v): "[...] sicut res se habet ad esse, sic ad ueritatem: ergo in eo quod est esse in re, ueritas est; non esse, falsitas".

18 Roberto Kilwardby, *In Perih.* (V 12v): "[...] et est ueritas in complexis, et sic dicitur adequatio rei et intellectus [...]".

19 Roberto Kilwardby, *In Perih.* (V 12v): "[...] est in re tanquam in subiecto, et in oratione tanquam in signo, et est etiam in re tanquam effectus in sua causa, et in

La verdad desde un punto de vista epistemológico es definida como cierta correspondencia entre el acto de composición intelectual y la cosa[20], y desde este punto de vista puede entenderse como cierto tipo de propiedad de la facultad intelectiva del alma, que es la que ejerce el acto de composición y división. Las breves observaciones de Kilwardby, sin embargo, no nos permiten determinar ni las condiciones de tal correspondencia ni el tipo de propiedad que es la verdad cuando se la considera en relación con la facultad intelectiva. Nótese, sin embargo, que al añadir que la verdad se da en la cosa como el efecto en su causa, Kilwardby comienza a esbozar la naturaleza causal de la correspondencia entre intelecto y realidad, pues la verdad sería equivalente al ser de la cosa en cuanto causa de la verdad de su conocimiento, es decir en cuanto verificador.

El maestro inglés va más allá cuando aclara que este verificador no es tanto la cosa a la que se refiere el sujeto de la enunciación como la composición real que la enunciación representa. Es decir, el verificador de "Sócrates corre" (y del pensamiento "Sócrates corre", cabría añadir) es el hecho de que Sócrates corra:

> [...] entiende que la verdad y la falsedad se dan en la oración porque la cosa es o no es; pero no digo que esto sea la cosa del término sujeto sino más bien aquello que es significado por la oración, en la medida en que decimos que el hecho de que Sócrates corra es significado por la enunciación "Sócrates corre" [...][21].

Encontramos, entonces, en Kilwardby esbozada la idea, que desarrollaran los maestros de la segunda mitad del siglo, según la cual hay

---

intellectu tanquam in uirtute compositiua uel diuisiuam, tanquam scilicet apprehensum in apprehendente".

20 La fórmula "veritas est adaequatio etc." se hizo famosa por Tomás de Aquino en su *Summa theologiae I* y en sus *Quaestiones disputatae veritatis*. Tomás atribuye el origen de la fórmula al libro *De definitionibus* de Isaac ben Solomon Israeli, donde, sin embargo, dicha fórmula parece no encontrarse explícitamente; *cf.* Muckle (1933).

21 Roberto Kilwardby, *In Perih.* (V 12v): "Set intellige quod veritas et falsitas est in oratione eo quod res est vel non est; set non dico hoc rem subiecti termini sed magis illud quod significatur per orationem, secundum quod dicimus Sortem currere significari per hanc enuntiationem, 'sortes currit'".

un lazo central que une las diferentes aplicaciones de la noción de verdad a los ámbitos metafísico, epistemológico y lingüístico. Atribuir la verdad a la composición real como su propiedad genuina equivale a decir que dicha composición es la causa de la verdad del acto de composición intelectual. La verdad de la enunciación, por su parte, simplemente refleja la verdad del acto intelectual que comunica. La verdad se da, así pues, en la cosa en cuanto causa del conocimiento, en el intelecto en cuanto agente de conocimiento y en el lenguaje en cuanto expresión del conocimiento.

LA DÉCADA DE LOS 1270

En la década de los 1270, un maestro anónimo se interroga sobre aquello a lo que la verdad debe en efecto atribuirse como propiedad genuina. En su comentario sobre el *De anima* de Aristóteles el maestro se pregunta, en primer lugar, "si la verdad y la falsedad se dan solamente en relación con el intelecto que compone y divide". Uno de los motivos para hacerse esta pregunta reside en la posibilidad, aparentemente considerada por el mismo Aristóteles, de aplicar la noción de verdad a un acto cognitivo en la esfera de la sensación[22].

Aunque el maestro no niega que la verdad pueda atribuirse a ciertos actos cognitivos simples, también precisa que esta atribución es impropia, puesto que en su sentido propio la verdad se atribuye solamente a la composición intelectual:

> A la cuestión respondo que la verdad es doble, pues cierta es la verdad propiamente dicha, la cual no es nada distinto de la comparación conforme de los conceptos en plural con las cosas en plural; y tal verdad sólo se da en relación con el intelecto que compone y divide. Otra es la verdad que es la aprehensión conforme del objeto en relación con la potencia (de hecho, tal verdad se da en la sensación y en la intelección simple) [...] la sensación es verdadera pero según la verdad dicha de manera impropia [...][23].

22 *Cf. De an.* III.3.428a11-12: "Más aún, las sensaciones son siempre verdaderas, mientras que las imágenes son en su mayoría falsas" (tr. Calvo Martínez).

23 An. Bazán, *In De an.* (ed. Bazán, 1971, p. 498): "Ad quaestionem dico quod duplex est veritas. Quaedam enim est veritas proprie dicta, quae veritas nihil aliud

Así pues, el maestro anónimo define la verdad como una "comparación conforme" de conceptos y cosas, sugiriendo además que el carácter plural de los conceptos y las cosas que son puestos en correspondencia es esencial en esta definición. De hecho, lo que impide que la verdad se aplique de manera propia a la aprehensión simple es su carácter no composicional[24]. En efecto, dado que la verdad se define como el acuerdo estructural entre compuestos, hablar de verdad en el caso del acuerdo entre objetos simples es simplemente usar la noción de manera impropia. Cabe recordar que Kilwardby ya había descartado la posibilidad de que el solo contenido del sujeto de una enunciación fuera la causa de la verdad de la composición intelectual.

En una cuestión posterior —"si la verdad es una propiedad de la cosa"— encontramos información más precisa sobre la manera en que la verdad se atribuye tanto al ámbito metafísico como al epistemológico. Como hemos visto, tanto Nicolás de París como Roberto Kilwardby consideran que la verdad es una propiedad genuina de la cosa; posición que el maestro rechazará al tiempo que resaltará la atribución más propia de la verdad al ámbito intelectual.

Para el autor anónimo, lo verdadero se identifica con el conocimiento que es conforme con la realidad:

> [...] lo verdadero es cierto conocimiento conforme con la cosa misma [...]. Por lo tanto es evidente que lo verdadero y lo falso en cuanto se convierten con el ente y el no ente, se dan en la cosa, pero en cuanto lo verdadero es un conocimiento según una conformidad entre el intelecto y la cosa, y lo falso es un conocimiento según la disconformidad entre el intelecto y la cosa, entonces así se dan en el alma[25].

---

est nisi comparatio conformis conceptuum in plurali ad res in plurali; et talis veritas tantum est circa intellectum componentem et dividentem. Alia est veritas quae est apprehensio conformis obiecti ad potentiam; talis enim veritas est in sensu et in intellectu simplici; [...] sensus bene est verus veritate improprie dicta [...]".

24 *Cf.* An. Bazán, *In De an.* (ed. Bazán, 1971, p. 499): "[...] sed veritas improprie dicta est conformitas conceptus et rei in singulari".

25 An. Bazán, *In De an.* (ed. Bazán, 1971, p. 502): "[...] verum est quaedam cognitio in conformitate ad ipsam rem; [...] Ergo patet quod verum et falsum, in quantum convertuntur cum ente et non ente, sunt in re, sed in quantum verum est notitia

De modo que la verdad no se atribuye tanto al acto de composición como al intelecto mismo (entiéndase, al alma racional). Es también claro que el maestro considera el uso metafísico de la noción de verdad, pero, contra Nicolás y Kilwardby, niega que la verdad se atribuya a la cosa como una forma inherente. En las cosas la verdad se da más bien en cuanto causa (*effective*) y no de manera esencial o formal:

> [...] es verdad que se da sobre todo en la cosa —se da sobre todo en la cosa efectivamente, mas no formal o esencialmente[26].

La verdad, en su sentido propio, es una propiedad epistemológica, puesto que se atribuye al intelecto que conoce en conformidad con la realidad. Sólo en un sentido, que podríamos llamar derivado, la verdad se aplica a la causa —al verificador— de esta conformidad. El autor anónimo acepta, entonces, que la verdad se aplique a la realidad en cuanto verificador de la composición intelectual, pero rechaza que sea su propiedad genuina, así como sugiere que sea más bien una propiedad del intelecto. La naturaleza de la correspondencia entre conocimiento verdadero y realidad, sin embargo, queda tan indeterminada como en la exposición de Kilwardby.

No es sino en otro texto de los años 1270 —el comentario al *De interpretatione* de Martín de Dacia[27]— que la noción de verdad se atribuye explícitamente al intelecto como su propiedad genuina y que la naturaleza de su carácter correspondentista empieza a elucidarse[28].

En la cuestión 13 de su comentario, Martín se pregunta "en qué se da la verdad como en un sujeto", es decir de qué es la verdad una propiedad genuina. Tres respuestas posibles son consideradas: la verdad es una propiedad genuina de 1) las cosas, 2) de la composición

---

in conformitate intellectus ad rem, et falsum est notitia in disconformitate intellectus ad rem, sunt sic in anima".

26 An. Bazán, *In De an.* (ed. Bazán, 1971, p. 503): "[...] est magis in re, verum est, effective magis est in re quam in anima, non tamen formaliter et essentialiter".

27 Martín de Dacia fue maestro de artes de la Universidad de París en la segunda mitad del siglo XIII. En la década de los 1280 Martín es canciller del rey Erik VI de Dinamarca. El maestro danés muere en París en 1304.

28 Sobre la noción de verdad de Martín de Dacia en comparación con la de su contemporáneo Boecio de Dacia, veáse Mora-Márquez (2015).

intelectual o 3) de la enunciación. La posición de Martín es que la verdad (y la falsedad) es una propiedad genuina del intelecto; posición que defiende por medio del siguiente argumento:

> La verdad se da cuando un pensamiento se compone con otro con el que es concorde o cuando se separa de otro con el que no es concorde;
> por lo tanto, la verdad será una propiedad genuina de aquello que componga o separe pensamientos de este modo;
> sólo el intelecto compone o separa de este modo;
> por lo tanto la verdad es sólo un propiedad genuina del intelecto que compone o separa[29].

La verdad es, entonces, una propiedad genuina del intelecto en virtud de su acto de composición y división. Más aún, la verdad no es una propiedad genuina ni de las cosas ni de la enunciación. La verdad se aplica a la realidad en cuanto verificador:

> [...] lo verdadero y lo falso se dan en las cosas así como el efecto en la causa [...][30].

Y a la enunciación en cuanto expresión de la composición o división intelectual:

> [...] [lo verdadero y lo falso] se dan en la oración así como lo que es indicado en el signo [...][31].

29 *Cf.* Martín de Dacia, *In Perih.* (ed. Roos, 1969, p. 247): "Nam veritas in hoc consistit, sicut dictum est, quod aliquod referatur ad aliud, cum quo convenit, componendo, vel removeatur ab eo, cum quo non convenit, dividendo. Ergo verum erit in illo tamquam in subiecto, cuius est unum sic referre ad aliud. Sed solus intellectus est huiusmodi. Ergo et cetera. Ad quaestionem dico quod verum et similiter falsum sunt in intellectu ut in subiecto. Cuius declaratio patet per rationem nunc dictam".

30 Martín de Dacia, *In Perih.* (ed. Roos, 1969, pp. 247-248): "[...] verum <et> falsum sunt in rebus sicut effectus in causa [...]".

31 Martín de Dacia, *In Perih.* (ed. Roos, 1969, p. 248): "[...] in oratione autem sicut signatum in signo [...]".

Así pues, tal como lo vimos en el texto de Kilwardby, para Martín la aplicación de la verdad a los ámbitos lingüístico y metafísico está íntimamente ligada a su ocurrencia como propiedad genuina de la composición intelectual cuyo verificador se encuentra en la realidad y cuya expresión se da por medio del lenguaje. En cuanto propiedad genuina del intelecto, la verdad es un estado —una *dispositio*— que lo hace semejante a la cosa:

> En efecto, la verdad es una disposición del intelecto según la cual éste se asimila a la cosa[32].

Y toda otra atribución de la verdad se da en relación con su atribución al intelecto:

> Como lo verdadero es el bien del intelecto, nada será verdadero sino en relación con el intelecto[33].

Específicamente, la verdad se atribuye a las cosas en la medida en que éstas se presentan al intelecto como objetos de conocimiento, lo que causa una relación cognitiva con él:

> Pero algo se relaciona con el intelecto de tres maneras [...] de otro modo así como la medida con lo que es medido, y así se relacionan con el intelecto las cosas mismas que imprimen, por medio de su forma, su conocimiento en el alma[34].

Comienza, entonces, a esclarecerse el aspecto correspondentista de la noción de verdad que se forja a lo largo del siglo XIII. Los elementos de la composición en el ámbito intelectual —los conceptos o

32 Martín de Dacia, *In Perih.* (ed. Roos, 1969, p. 248): "Nam veritas est dispositio intellectus, secundum quam assimilatur rei".

33 Martín de Dacia, *In Perih.* (ed. Roos, 1969, pp. 248-249): "Cum ergo verum sit bonum intellectus, nihil erit verum nisi in comparatione ad intellectum".

34 Martín de Dacia, *In Perih.* (ed. Roos, 1969, p. 249): "Sed aliquid comparatur ad intellectum tripliciter: uno modo sic<ut> signum ad signatum, et sic oratio vera comparatur ad intellectum. Nam oratio, in eo quod vera, signum est veritatis in intellectu. Alio modo sicut mensura ad mensuratum, et sic res ipsae <quae> imprimunt per suam speciem suam cognitionem in animam, comparantur ad intellectum".

pensamientos simples— representan las cosas en virtud de la relación cognitiva que se establece cuando las cosas imprimen sus formas inteligibles en el intelecto, lo que causa así sus conceptos o pensamientos simples. La correspondencia entre el acto de composición intelectual y las cosas es, entonces, de naturaleza representacionalista. En otras palabras, la correspondencia entre la composición intelectual y la composición metafísica que la verifica se hace posible gracias a la relación cognitiva causal entre los elementos de la composición intelectual y los de la composición metafísica[35].

El maestro danés trata incluso de elucidar el carácter de la composición metafísica en cuestión preguntándose si las cosas que verifican la composición intelectual deben tener existencia efectiva. En efecto, los textos de Nicolás, de Kilwardby y del maestro anónimo pasan por alto este aspecto de la discusión y no se comprometen con un estado ontológico específico de las cosas que verifican la composición intelectual. Martín, en cambio, nos dice explícitamente que la existencia efectiva no es una condición necesaria de la verificación de la composición intelectual. Las composiciones intelectuales pueden, en efecto, ser verificadas por la realidad efectiva, pero pueden también ser verificadas por otro tipo de objetos cuya existencia es mental:

> Pues ciertas son las cosas que tienen ser, aun cuando no haya un intelecto, y a la composición hecha por el intelecto sobre estas cosas corresponde una composición externa de cosas. Pues tal composición es una conformidad de las cosas y de los pensamientos. Pero otras son las cosas que no tienen ser sino por medio de la concepción y aprehensión del alma, como el hircociervo y la quimera, y a la composición hecha por el intelecto sobre estas cosas no debe corresponder una composición externa de cosas, sino que la sola aprehensión es suficiente, mientras que no sea contraria al intelecto[36].

35 Sobre la correspondencia con una composición real, a partir de Martín y Boecio de Dacia y en ciertos autores centrales del siglo XIV, véase Cesalli (2007).

36 Martín de Dacia, *In Perih.* (ed. Roos, 1969, p. 253): "Nam quaedam res sunt, quae habent esse, etiam etsi intellectus non sit, et compositioni factae ab intellectu de talibus rebus respondet aliqua compositio extra in rebus. Nam talis compositio est adaequatio rerum et intellectuum. Quaedam autem aliae sunt res, quae non habent

Dicha existencia mental concerniría, no solamente a las entidades ficticias como la quimera, sino también a las entidades lógicas como los universales género, especie etc.[37] La existencia efectiva, por su parte, es sólo requerida en el caso en el que la composición intelectual sea sobre cosas cuyo ser objetivo es independiente de su ser conocido. Nótese, sin embargo, que la solución de Martín al problema de la verificación de composiciones intelectuales que incluyen entidades lógicas es problemática, pues difícilmente se entiende cómo se da la relación de representación entre las entidades lógicas y su pensamiento simple —es decir, cómo es que una entidad lógica puramente mental produce su representación en el intelecto—. Como veremos, al final del siglo XIII encontramos en el maestro de artes francés Radulfo Brito una noción de verdad que elude este tipo de problema.

LA OBRA DE RADULFO BRITO[38]

El maestro Radulfo Brito retoma varias de las ideas centrales que encontramos en los textos de Martín de Dacia, pero introduce también ajustes que hacen que evite algunos de los problemas mencionados con respecto a la verificación de composiciones que incluyen entidades lógicas.

Tal como el maestro danés, Brito atribuye a la esencia de la cosa la capacidad natural de causar su conocimiento, de modo que es en este sentido en que la verdad le concierne. Por otro lado, desde un punto de vista epistemológico, el francés nos dice explícitamente que la verdad es un conocimiento que es conforme con la realidad:

---

esse nisi per conceptionem et apprehensionem animae ut hircocervus, chimaera; et compositioni factae ab intellectu de istis rebus non oportet, quod respondeat compositio in rebus extra, sed sufficit sola apprehensio, dummodo non sit repugnans intellectui".

37 La inclusión de los universales es sugerida en el argumento que defiende la respuesta *quod non* en la introducción de la cuestion, donde se considera *homo est universale* como una composición a la que no corresponde ninguna composición real efectiva. *Cf.* Martín de Dacia, *In Perih.* (ed. Roos, 1969, p. 252): "Et arguitur quod non. Nam hic est compositio, quam facit intellectus: thunnus est chimaera, cervus est hircocervus et homo est universale, et tamen eis non respondet aliqua compositio extra in rebus".

38 Sobre la vida y obra de Brito, véase Courtenay (2005).

> Por eso debemos decir más bien que la verdad se toma de dos maneras: o en la medida en que es la entidad verdadera de la cosa, que no es más que la esencia (*quidditas*) de la cosa, en la medida en que por naturaleza produce una estimación verdadera de sí misma en el intelecto; y de esta manera la verdad se da en las cosas, porque no es más que la esencia de la cosa, y tal [esencia] se da en las cosas; por lo tanto etc. De otro modo, decimos que la verdad es un conocimiento (*notitia*) que existe según la conformidad del intelecto con la cosa[39].

Y como tal, la verdad es, entonces, una propiedad genuina del intelecto:

> Y tal [conocimiento] está en el intelecto así como en un sujeto, porque estar en el sujeto que más depende de otra cosa pertenece a la noción de la forma relativa; pero el intelecto, por causa de su conocimiento que es conforme a las cosas, depende de la cosa en sí y no la cosa del intelecto, así como dice el libro quinto de la *Metafísica*; por lo tanto esta verdad está en el intelecto así como en un sujeto[40].

Así pues, gracias al conocimiento verdadero se establece una relación cognitiva asimétrica entre el intelecto y la cosa; asimétrica en la medida en que la relación es causada por la cosa, y no al contrario, de modo que su ser es objetivo e independiente de su ser conocido. El conocimiento es, por consiguiente, verdadero gracias a su correspondencia con la cosa que sus partes integrales representan, y esto en virtud de ser pensamientos simples causados por la cosa.

39 Radulfo Brito, *In De an.* (ed. Fauser, 1980, p. 264): "Ideo aliter est dicendum quod veritas dupliciter accipitur: Vel prout est vera rei entitas quae non est aliud quam quidditas rei, ut nata est de se facere veram existimationem apud intellectum. Et sic veritas est in rebus, quia non est aliud quam rei quidditas. Et talis est in rebus. Ideo etc. Alio modo dicitur veritas notitia existens in conformitate intellectus ad rem".

40 Radulfo Brito, *In De an.* (ed. Fauser, 1980, p. 264): "Et talis est in intellectu sicut in subiecto. Quia de ratione formae relativae est esse in subiecto illo quod magis dependet ad alterum. Modo intellectus ex sua notitia quae conformis est rebus, dependet ad rem per se et non res ad intellectum, sicut habetur V. Metaphysicae. Ideo ista veritas est in intellectu sicut in subiecto".

Ahora bien, con respecto a la verificación de la composición intelectual, Brito propone que la realidad efectiva sea el verificador tanto de las composiciones sobre el mundo efectivo como de las composiciones que incluyen entidades lógicas. Varios lugares en la obra lingüística del maestro francés nos permiten determinar la naturaleza de la relación de causalidad entre las partes de una composición intelectual y las entidades lógicas que estas partes representan. Ya vimos que para Martín de Dacia algunas composiciones intelectuales —por ejemplo, aquellas que incluyen entidades lógicas— son verificadas por algo cuyo ser es mental. Para Brito, en cambio, la cosa extramental parece estar a la base de toda composición verdadera:

> [...] el término común indica algún ente verdadero extramental, como el hombre (en efecto, se habla de tal cosa y no de aquello que sólo tiene ser mental); [...] sin embargo, aquello que no tiene ser verdadero externo no es hombre o animal [...][41].

Así, el pensamiento compuesto de que el hombre es una especie sería falso en el caso en que no existiera ningún hombre[42], puesto que sólo las cosas externas son representadas por el concepto del hombre que es el sujeto de dicha composición. Más aún, contra Kilwardby, el maestro anónimo y Martín de Dacia, Brito mantiene que la causa de la verdad o falsedad de la composición intelectual es *una* cosa donde diferentes formas de ser coinciden:

> [...] la causa de la verdad de una proposición no es una intención segunda [...] la verdad de una proposición específica, como "el hombre es animal", es la identidad de la cosa [...][43].

41 Radulfo Brito, *In Top.* II q.6 (P31ra): "[...] terminus communis significat aliquod ens verum extra animam, sicut homo (de tali enim loquitur et non de eo quod solum habet esse in anima); [...] illud autem quod non habet verum esse extra non est homo vel animal [...]".

42 Sobre la discusión sobre la referencia vacía en el contexto del sofisma "*Omnis homo de necessitate est animal*", véase Mora-Márquez (2015).

43 Radulfo Brito, *In Prisc. min.* (ed. Pinborg, 1980, pp. 129-130): "[...] causa veritatis alicuius propositionis non est aliqua secunda intentio [...] veritas in propositionibus specialibus causatur ex parte identitatis rei [...]". Sobre la lógica de intenciones segundas de Brito, veáse Mora-Márquez (2015, pp. 52-61).

De modo que el pensamiento compuesto de que el hombre es animal es verdadero porque existe por lo menos un individuo que es tanto hombre como animal[44], en el sentido en el que un solo individuo ejerce operaciones específicas del hombre, como razonar, y específicas del animal, como nutrirse y sentir. En sentido estricto, entonces, no son varias las "cosas" cuya composición verifica la composición intelectual, sino un individuo que se revela por medio de diferentes operaciones que corresponden a sus diferentes formas de ser.

Son precisamente las diferentes formas de ser de una esencia las que causan la verdad tanto de las composiciones sobre el mundo real como el pensamiento de que el hombre es animal o de que el hombre es blanco, como de las composiciones que incluyen entidades lógicas, como el pensamiento de que el hombre es una especie. En efecto, las cosas externas son tales que sus esencias tienen diferentes *apariencias* —presentaciones— que verifican los diferentes juicios que les conciernen[45]:

> [...] en una naturaleza y la misma esencia, así como en la naturaleza humana, se presentan a nosotros varias apariencias, y, por consiguiente, esta misma naturaleza es entendida bajo diversos conceptos. De esta naturaleza primero se presenta a nosotros que sea subsistente en sí misma [...] y así se introduce bajo el nombre *sujeto* o *sustancia*. Igualmente, se presenta a nosotros que esta naturaleza sea sujeto de dimensiones, y así se entiende bajo el nombre *cuerpo*, que está en la categoría de la sustancia. [...] Igualmente, se

44 Nótese que Brito acepta que la especie pueda ser conservada en un solo individuo. *Cf.* Radulfo Brito, *S. a. v.* (ed. Venecia: im. 41): "[...] dico quod species potest salvari in unico individuo, quia in illo salvatur species in quo salvatur eius tota essentia et totus eius intellectus, quia non sunt plura in specie quam ista; modo tota eius essentia et totus eius intellectus salvatur unico individuo; ergo etc. Maior de se patet. Minor declaratur accipiendo exemplum in homine, quod quicquid importat homo salvatur in Sorte, quia importat aggregatum ex materia et forma pertinente ad speciem; modo ista omnia includit Sortes; [...] et sic est de quolibet alio individuo respectu suae speciei. [...] Dico quod illud quod est unum in multis aptum requirit multa supposita aptitudinaliter et non oportet quod actualiter; immo potest salvari in unico individuo [...]".

45 Sobre la noción de apariencia en la epistemología de Brito, véase Donati (2013).

> presenta a nosotros que siente y se mueve, y así [...] se entiende bajo el nombre *animal*. Igualmente, se presenta a nosotros que razona, y así [...] se entiende bajo el nombre *racional*. Igualmente, se presenta a nosotros que siente y razona, y así se entiende bajo el nombre *hombre*[46].

Así pues, diversas operaciones que corresponden a las diferentes formas de ser de una y la misma esencia están a la base de las diferentes nociones que la representan:

> [...] debe decirse que la diversidad de las operaciones, las potencias y las apariencias se da o puede darse con la identidad de la naturaleza. Esto es evidente, pues las formas, que son los principios de las operaciones, se distinguen según la perfección y la imperfección; pues algunas son más perfectas y otras más imperfectas; de ahí que cuanto más perfecta es la forma tanto es el principio de más operaciones [...][47].

Ahora bien, con respecto a las composiciones que incluyen entidades lógicas, como el pensamiento de que el hombre es una especie, Brito propone que éstas sean verificadas por la apariencia que causa la entidad lógica en cuestión:

46 Radulfo Brito, *Sophisma "Rationale est animal"* (ed. Ebbesen, 1980, p. 101): "[...] in una natura et eadem essentia, sicut in natura humana, apparent nobis plura apparentia, et per consequens ista eadem natura sub diversis conceptibus intellegitur. De ista natura primo apparet nobis, quod sit per se subsistens [...] et sic importatur sub hoc nomine, quod est 'suiectum' vel 'substantia'. Item apparet nobis quod ista natura est subiectum dimensionum, et sic intellegitur sub hoc nomine quod est 'corpus', quod est in praedicamento substantiae. Item apparet nobis quod sentit et movetur, et sic [...] intellegitur sub hoc nomine quod est 'animal'. Item apparet nobis quod ratiocinatur, et sic [...] intellegitur sub hoc nomine, quod est 'rationale'. Item apparet nobis, quod sentit et ratiocinatur, et sic intellegitur sub hoc nomine, quod est 'homo'".

47 Radulfo Brito, *Sophisma "Rationale est animal"* (ed. Ebbesen, 1980, pp. 113-114): "[...] cum identitate naturae stant vel stare possunt diversitates operationum, potentiarum et apparentium. Et hoc patet: nam formae, quae sunt principia operationum, distinguuntur secundum perfectionem et imperfectionem; name aliquae sunt perfectiores et aliquae imperfectiores; unde quanto forma est perfectior, tanto est principium plurium operationum; [...]".

> [...] digo que "el hombre es una especie" —y las proposiciones similares— es verdadera [...] porque la especie en concreto es verificada por todo aquello en lo que se conserva el modo de ser a partir del cual se toma tal noción (*intentio*); pero en el hombre y en el asno se conserva la apariencia a partir de la cual se toma la noción (*intentio*) de la especie que se atribuye a la cosa que puede encontrarse esencialmente y en sí en varias cosas numéricamente diferentes, así como en Sócrates, en Platón y en otro individuos; porque la noción (*intentio*) en concreto no es más que la cosa entendida con respecto a varias cosas numéricamente diferentes; por lo tanto "el hombre es una especie" es verdadera [...][48].

Por consiguiente, toda composición intelectual, así como toda enunciación que la exprese — incluidas las composiciones y enunciaciones que incluyen entidades lógicas como la especie y el género— es verificada por una cosa externa individual en la que coinciden las diferentes apariencias que causan los pensamientos simples de dicha composición.

CONCLUSIÓN

La noción de verdad que encontramos en la obra filosófica de Radulfo Brito lleva a término la intención ya esbozada en Roberto Kilwardby de establecer un lazo central que una los usos metafísico, epistemológico y lingüístico de la verdad que se encuentran en el corpus aristotélico. El resultado es una noción de verdad claramente epistemológica, cuya aplicación se deriva de la cosa que la causa y del lenguaje que la expresa. En la obra filosófica de Brito encontramos bien desarrollada una noción correspondentista representacionalista de la verdad, según la cual: 1) la verdad se identifica con un conocimiento conforme

48 Radulfo Brito, *S. a. v.* (ed. Venecia: im. 46): "[...] dico quod haec est vera 'homo est species' et consimiles propositiones [...] quia species in concreto verificatur de omni illo in quo salvatur modus essendi a quo sumitur talis intentio; modo in homine et asino salvatur apparens ex quo sumitur intentio speciei quae attribuitur rei quae est reperibilis in pluribus differentibus numero essentialiter et per se; modo homo reperitur in pluribus differentibus numero et per se sicut in Sorte et Platone et in aliis individuis, quia intentio in concreto non est aliud quam res intellecta in pluribus differentibus numero; ergo illa est vera 'homo est species' [...]".

con la realidad, de modo que es una propiedad genuina más del intelecto que de sus actos cognitivos; 2) las condiciones de esta conformidad están dadas por el hecho de que las cosas del mundo efectivo causan sus diferentes representaciones en el intelecto en función de diferentes *apariencias* en su constitución metafísica; 3) así pues, las composiciones intelectuales y las enunciaciones que las expresan son verificadas únicamente por cosas individuales del mundo efectivo donde diversas apariencias coinciden. En el proceso de construcción de esta noción, Brito se distancia de sus predecesores en los siguientes aspectos: con respecto a 1), y siguiendo a Martín de Dacia y al maestro anónimo, Brito rompe con la consideración de la verdad como propiedad genuina de la cosa que encontramos en Kilwardby y Nicolás de París. Pero con respecto a 2) y 3), Brito se distancia de la posibilidad, sugerida por Martín, de que entidades cuyo ser es puramente mental puedan verificar las composiciones intelectuales y las enunciaciones correspondientes. Brito confecciona, entonces, un sofisticado aparato metafísico que da un fundamento real a todo conocimiento verdadero.

Así pues, se hace de nuevo manifiesto que el desarrollo de las sofisticadas posiciones lógicas que encontramos en los maestros de artes de finales del siglo XIII y principios del siglo XIV, como Radulfo Brito, obedece a un complejo proceso dialéctico; proceso que comienza con los maestros de la primera mitad del siglo y su clara intención de reconciliar diferentes afirmaciones del corpus aristotélico que son a todas luces contradictorias. En el caso de las discusiones sobre la noción aristotélica de la verdad el resultado es, una vez más, la construcción de una noción unificada y coherente que logra reconciliar los aparentes usos dispares que se encuentran en la filosofía aristotélica.

LA VERDAD EN TOMÁS DE AQUINO

PATRICIA MOYA
Universidad de los Andes (Chile)

INTRODUCCIÓN

Tomás de Aquino trata la noción de verdad en diferentes momentos de su obra buscando una definición que exprese adecuadamente este concepto. Es posible establecer una secuencia principalmente entre el *Comentario al libro de las Sentencias de Pedro Lombardo* (*Scriptum super libros Sententiarum,* 1252-1256; en adelante *super Sent.*), la *Cuestión Disputada Sobre la Verdad* (*De veritate,* 1256-1259; en adelante *DV*) y la *Suma teológica* (*Summa theologiae,* 1265-1273; en adelante *ST*). En este recorrido, no hay grandes modificaciones, pero sí acentos o matices de los cuales se dará cuenta a lo largo de este capítulo. En estas obras, recoge y compara sus resultados con las definiciones o afirmaciones vertidas por Aristóteles, Agustín y Anselmo, particularmente en el diálogo *De veritate* de este último. La famosa fórmula tomasiana de la verdad como adecuación no es original, sino deudora de Isaac de Israel en su *Libro de las definiciones*[1]. En este diálogo con la tradición, Tomás no busca sólo esclarecer cuál sea la correcta definición de la verdad, sino que profundiza en cuestiones debatidas hasta hoy. Por ejemplo, si la verdad se da más bien en la cosa que en el entendimiento; si hay verdad en la primera operación de la inteligencia, la simple aprehensión, o si más bien ésta se realiza en el juicio; cuál es el fundamento de la verdad; qué significa o en qué consiste su comprensión analógica. Algunas de estas interrogantes han sido retomadas en la filosofía contemporánea. Por ejemplo, Heidegger en *Ser y tiempo* confronta su comprensión de la verdad como desvelamiento con la adecuación del Aquinate. También algunos han visto en la

1 Limardo (en prensa) afirma que esta definición "más bien proviene de una conjunción de fuentes entre las cuales se encuentran el mismo Isaac, Avicena y Guillermo de Auvernia quien introduce el término *adaequatio* en el contexto de la explicación de la verdad". Cita como referencia a Wolenski (1994).

concepción contemporánea de la verdad como correspondencia, al estilo de Tarski, o en los nombres propios entendidos como designadores rígidos de Kripke, formas de replantear una concepción de la verdad arraigada en el ser de las cosas[2]. Sean o no correctas estas interpretaciones, reflejan la perennidad del pensamiento de Tomás de Aquino y su capacidad de dialogar con tradiciones diferentes.

Seguiré el siguiente orden en el capítulo: en primer lugar, trataré la relación entre la verdad y el ente; en segundo lugar, me ocuparé de la definición de la verdad como adecuación y aprovecharé este análisis para explicar el modo como Tomás de Aquino utiliza la definición de verdad de Anselmo; finalmente, para completar la comprensión tomasiana de la verdad, expondré el modo como Tomás de Aquino aplica en este caso la analogía.

LA VERDAD Y EL ENTE

Como es sabido, la primera cuestión del *DV* está dedicada al tema de la verdad, mientras que las demás cuestiones versan sobre otros temas, muchos de ellos relacionados con el conocimiento. La cuestión comienza con la pregunta acerca de si ente (*ens*) y verdad se identifican o si este último concepto añade algo a la noción de ente. Esta pregunta da lugar a la enumeración de los llamados trascendentales del ser que son conceptos aplicables a todo ente, conceptos comunes, pero que no contraen al ente, sino que expresan algún "aspecto" de éste[3]. Hay que advertir que no hay una doctrina medieval de los trascendentales ya que no es fácil encontrar un uso uniforme de este término. En la enumeración de los trascendentales hecha por Tomás de Aquino en el *DV*, los divide en dos grupos: según se considere el ente en sí mismo o según se lo considere en relación con otro. La noción de *verdadero* se encuentra en este segundo grupo, junto con la de *bueno*, porque expresa la conveniencia del ente con el entendimiento, es decir, añade a la noción de *ente* la relación cognoscitiva, así como

2 *Cf.* Kripke (1980 [1995]) y Tarski (1944). Véase Berti E. (2002, pp. 161-168).

3 *Cf.* Aertsen (2003). En *DV*, 21, 1co, Tomás explica, a propósito del trascendental bien, cómo deben ser entendidos estos conceptos.

la de *bueno* añade la relación con la potencia apetitiva (*cf.* Tomás de Aquino, *DV*, I, 1)[4].

La misma interrogante se formula en el artículo 3 de la cuestión 16 de la *ST* bajo la pregunta acerca de qué relación guardan entre sí el ente y la verdad. La respuesta es esencialmente la misma: se mantiene la comparación con la noción de bueno y su relación con la voluntad, aunque en este lugar no hay una enumeración de los trascendentales. La respuesta a la primera objeción permite avanzar en la argumentación pues afirma que tanto el ente como lo verdadero están en las cosas y en el entendimiento, pero cada uno de estos conceptos está principalmente en las cosas y en el entendimiento respectivamente, "porque lo verdadero y el ente son conceptos distintos". La pregunta tiene una larga data pues ya Aristóteles en su *Metafísica* afirma que lo verdadero y lo falso no se dan en las cosas, sino en el entendimiento, pero también señala en esta misma obra que el sentido principal (*kyrios*) de lo verdadero y lo falso está en las cosas, en su darse juntas o separadas (*cf.* Aristóteles *Met.* VI, 4, 1027b25-29; IX, 10, 1051a32-1051b4)[5].

En el *Comentario sobre las Sentencias,* encontramos una argumentación que esclarece la relación entre el ser y la verdad o entre el ente y lo verdadero. En esta obra, se afirma que la verdad tiene su fundamento en el ser de la cosa, pero que su *ratio*, o sentido propio en lenguaje contemporáneo, se realiza propia o plenamente cuando el entendimiento aprehende la cosa, o su ser, tal cual es. La verdad se da plenamente cuando se establece una relación de adecuación entre el entendimiento y la cosa (*cf.* I, dist. 19, q. 5, a. 1). En el artículo 1 del *DV*, se argumenta de manera similar, pero ampliando la explicación de la adecuación:

> Así, la primera comparación del ente al entendimiento es ésta: que el ente corresponda al entendimiento, correspondencia que se denomina "adecuación" de la cosa y el entendimiento. Y en esto se

4 "Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus". Los textos de Tomás de Aquino han sido extraídos de la versión digital del *Corpus Thomisticum*, http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html.

5 Véase para este tema la explicación de Vigo (2006), cap. IV, particularmente nn. 3 y 4.

> cumple formalmente la noción de verdadero. Luego, esto es lo que añade lo verdadero al ente: la conformidad o la adecuación de la cosa y del entendimiento. Y, como ya se ha dicho, a esta conformidad sigue el conocimiento de la cosa. Así, pues, la entidad de la cosa precede a la noción de verdad y el conocimiento es como un efecto de la verdad[6].

La argumentación es diáfana y coherente con la afirmación inicial de este artículo que dice que el ente es lo primero que cae bajo la concepción del entendimiento. Es decir, para que algo sea conocido, se requiere como condición y fundamento que ese algo sea.

La verdad es expresión del conocimiento que se ajusta al ser de la cosa y en ese sentido lo descubre. Por eso, en el mismo artículo 1 del *DV*, hace suyas dos definiciones de verdad que subrayan la relación entre ser y verdad, una de Agustín y otra de Hilario: "Verdadero es aquello que es"; "es verdadero aquello que manifiesta y declara el ser" (*cf.* Agustín, *Soliloquios*, II, 5, 8; Hilario, *De Trinitate*, V, 3)[7]. Tomás formula de una manera más clara esta idea en la cuestión paralela de la *ST*: "Aun cuando la verdad de nuestro entendimiento está causada por la cosa, sin embargo, no es necesario que la razón de verdad se encuentre primero en la cosa" (Tomás de Aquino, *ST*, I, 16, 1, ad 3)[8]. Explica que ser causa de algo no implica que ésta sea la razón de su definición. La entidad de la cosa es el presupuesto, pero la definición de lo verdadero se da propiamente en la adecuación entre la cosa y el entendimiento. Se concluye que la verdad es para el Aquinate un concepto propiamente lógico, pero con un fundamento ontológico. Por esta razón, la verdad añade algo a la noción de ente, a la vez que lo presupone.

6 "Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus".

7 "'Verum est id quod est'; sic dicit Hilarius quod 'Verum est declarativum et manifestativum esse'". Canals (1987) subraya el hecho de que el ser, la actualidad del ente, es el fundamento del ser conocido.

8 "[...] licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis".

En el siguiente apartado analizaré la relación de esta definición con la de *rectitudo* de Anselmo y también las implicaciones que se siguen de adoptar la adecuación como definición propia de la verdad.

LA VERDAD COMO *ADAEQUATIO*

Quisiera en esta parte del trabajo tratar el antecedente anselmiano de la verdad como rectitud, porque en gran medida Tomás de Aquino redirige este concepto al suyo de adecuación[9]. Como es sabido, Anselmo define la verdad como la rectitud que sólo puede ser percibida por la mente ("Rectitudo sola mente perceptibilis", *DV XI*, p. 191). Tal rectitud es de orden teleológico, es decir, algo es verdadero cuando realiza aquello para lo cual fue hecho, cuando cumple su propio fin. Lo esencial en esta definición de la verdad es el cumplimiento de su fin y no la condición de ser conocida por la mente. Se puede decir que la verdad preexiste al conocimiento que tengamos de ella. Por esta razón, todo es verdadero en la medida en que participa de la única verdad, la divina (*cf.* Anselmo, *DV XIII*, p. 199). Tomás de Aquino se refiere en tres momentos de su obra a la definición de verdad de Anselmo y en todos se observa una tendencia a asimilar la rectitud a la adecuación. En el *Comentario sobre las Sentencias,* no menciona explícitamente a su autor, pero cita textualmente la definición de Anselmo atribuyéndole una preeminencia respecto a las otras definiciones ofrecidas que se pueden dividir en tres grupos: 1) aquellas que ponen el acento en la verdad como manifestación de la cosa conocida en el entendimiento; 2) aquellas que destacan que la verdad tiene un fundamento en la realidad y 3) la definición conforme a la conmensuración de lo que hay en el entendimiento respecto a aquello que hay en la realidad, definición que corresponde a la noción de adecuación. La definición anselmiana, según el Aquinate, comprende todos estos aspectos, pero curiosamente cuando especifica con qué notas es afín, menciona solamente la idea de conmensuración bajo el concepto de *rectitud* y la relación con el entendimiento, al afirmar que esta rectitud *sólo es perceptible por la mente.* Es notorio que Tomás asimila la definición de Anselmo a la suya de adecuación (*cf. super I Sent.* d. 19, q. 5,

9 En gran parte sigo el artículo de Moya y Rodríguez (2013).

a. 1). En el *DV,* considera que la definición de Anselmo se ubica entre aquellas que apuntan a la *ratio* misma de la verdad, al igual que la de adecuación de la cosa y del entendimiento: "En efecto, esta rectitud se dice según una cierta adecuación" (*DV,* I, 1)[10]. Finalmente, Tomás en la *ST* realiza una formulación muy semejante a la del *Comentario sobre las Sentencias.* Cita, entre otras, la definición de Anselmo como una que se refiere a la verdad de algo en cuanto relacionado con el entendimiento, interpretando la *rectitud* como concordancia con el principio. Desde esta perspectiva, la rectitud se asemeja también a la adecuación, que es la que tiene la última palabra.

Planteo la hipótesis de que Tomás reconoce en el concepto de *rectitud* el componente relacional propio de la verdad, pero no asume la connotación teleológico-normativa que en rigor no le atribuye a la *ratio veritatis* y que es central en el pensamiento de Anselmo. Para Tomás, la definición de verdad como adecuación ocupa el lugar central porque expresa la conformidad entre aquello que se conoce y aquello que es.

La definición de verdad como adecuación aparece en las tres obras ya mencionadas en los lugares en los que se discute el tema de la verdad. Hay que advertir que esta definición, que se ha vuelto clásica y que se considera común al período medieval, sólo adquiere notoriedad con Tomás de Aquino, aunque está presente en la tradición medieval, tal como ya se señaló en la introducción del capítulo (*cf.* Aertsen, 2002, p. 52). Es decir, Tomás utiliza una fórmula existente, pero elabora en torno a ella una explicación de cómo debe entenderse dicha adecuación. Primero, expondré brevemente el modo como aparece esta fórmula en las tres obras y luego el desarrollo que Tomás realiza de la definición que mejor expresa la *ratio veritatis.*

En el *Comentario sobre las Sentencias,* se afirma que la adecuación es una relación entre la operación del entendimiento "que toma el ser de la cosa, tal y como es, mediante una cierta asimilación al mismo". También se explica que la adecuación es "conmensuración de lo que hay en el entendimiento respecto a aquello que hay en la realidad"

10 "Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio vere perficitur; et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus; et Anselmus in Lib. de veritate: veritas est rectitude sola mente perceptibilis. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quandam dicitur".

(*Super I Sent*, d. 19, 5, 1, sol.)[11]. Los términos utilizados son *relación*, *asimilación* y *conmensuración*. En el *DV*, explica que la adecuación se realiza en la primera comparación del ente con el entendimiento, porque entre ambos se da una correspondencia de la cosa y el entendimiento. En el texto, se utilizan como sinónimos los términos *correspondencia* y *conformidad*. Se añade que a esta conformidad "sigue el conocimiento de la cosa" (I, 1, co). Curiosamente, en la cuestión 16 de la primera parte de la *ST*, es menos frecuente el término *adecuación* y la fórmula definitoria de la verdad, aunque la doctrina es claramente homogénea con las otras dos obras anteriores (*cf. ST*, I, 16,2). En el artículo 1 de la cuestión, cita la definición de verdad como adecuación al final del *corpus* como aquella que comprende otras definiciones que recoge de la tradición. En cambio, en el artículo 2, se refiere ampliamente a su significado utilizando el término *conformidad*[12].

Una primera conclusión que se puede extraer del uso y comprensión de la verdad como adecuación es el carácter relacional de la verdad, su vinculación con el entendimiento, ya sea el divino o el humano, es un aspecto fundamental de la doctrina tomasiana[13]. Por esta razón, Tomás afirma que si no hubiese ningún entendimiento, no habría propiamente algo verdadero o no se realizaría esta forma de ser, porque no existiría la medida conforme a la cual se cumple o no se cumple la adecuación veritativa:

> [...] por esto es que aun cuando el entendimiento humano no existiera, incluso así, las cosas se dirían "verdaderas" en relación

11 "Et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum. [...] Quaedam autem datur secundum commensurationem ejus quod est in intellectu ad id quod est in re, sicut dicitur: veritas est adaequatio rei ad intellectum".

12 El traductor de la BAC (1988) reemplaza cada vez esta palabra por la de *adecuación*, pero Tomás no la utiliza nunca en el artículo.

13 *Cf.* Aertsen (2003, p. 242): "La idea básica que atraviesa la exposición de Tomás es que la relación con el intelecto es esencial para la verdad. En los tres escritos en los que presenta un estudio sistemático de la verdad, cita un texto del libro VI de la *Metafísica* de Aristóteles (c. 4, 1027b25) a propósito de que 'la verdad y la falsedad no existen, como el bien y el mal, en las cosas, sino en la mente'. El lugar propio de la verdad está en el intelecto. Esta tesis constituye un gran obstáculo para cualquier concepción puramente ontológica de la verdad".

> al entendimiento divino. Pero si supusiésemos suprimidos ambos entendimientos —lo que es imposible— de ningún modo permanecería la noción de verdad (*DV*, I, 2)[14].

Caen en esta relación tanto la verdad del ente como la verdad de la proposición conocida por el entendimiento humano. Por una parte, el ente es verdadero por su dependencia al entendimiento divino que lo crea; la proposición, por otra parte, es verdadera porque el entendimiento humano se ajusta a aquello que la cosa es.

Pero Tomás no se limita a presentar esta definición, sino que explica el modo como se realiza en el entendimiento humano. ¿Cómo se da esta correspondencia o conformidad entre el intelecto y la cosa que tiene como fruto el conocimiento verdadero? No es posible realizar una explicación completa de la gnoseología tomasiana, pero sí se puede seguir el hilo de su pensamiento tal como se expresa en el artículo 3 del *DV* y en el segundo de la cuestión 16 de la *ST*. La adecuación implica una inicial desigualdad entre los dos términos de la relación: "lo mismo no se adecúa a sí mismo, sino que es igualdad de cosas diversas" (*DV*, I, 3, co)[15]. El entendimiento debe realizar una operación propia cognoscitiva y judicativa para poder conformarse con lo que la cosa es. Dicha operación tiene su inicio en el conocimiento sensible que ofrece a la inteligencia una imagen de la cosa (*similitudo*). Este nivel sensorial prepara al intelectual ofreciéndole la materia del conocimiento y permitiendo que la inteligencia se conecte con la realidad (*cf. ST*, I, 84, 6 co); los sentidos, por así decirlo, ofrecen a la inteligencia un objeto de conocimiento. Lo propio de la inteligencia es conocer aquello que la cosa es, es decir, su forma inteligible o su naturaleza (*cf. ST*, I, 16, 2, co). Este conocimiento se realiza por la posesión intelectual de dicha forma, fruto de un acto abstractivo en el que la inteligencia considera las notas o propiedades constitutivas

14 "[...] unde etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum; sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intellegeretur auferri, nullo modo ratio veritatis re maneret". Llano (1995) hace ver la dependencia del ser veritativo, propio de la verdad lógica, del ser verdadero ontológicamente considerado. Pero también esta distinción permite comprender mejor el caso de las negaciones o privaciones que se dicen con verdad, pero que no se corresponden con un ser real.

15 "[...] idem autem non adaequatur sibi ipsi sed aequalitas diversorum est".

de la cosa. Tomás afirma por esta razón que la noción de verdad se encuentra cuando el entendimiento comienza a poseer algo propio, que no posee la cosa fuera del alma (*cf. DV*, I, 2 co).

Ese *algo propio* es la forma de la cosa, pero en cuanto conocida, es decir, en cuanto poseída intencionalmente, por contraste con la existencia natural que la forma tiene en la cosa existente con independencia de la mente humana[16]. Pero en este texto, el *algo propio* se refiere principalmente al juicio de la mente que reconoce aquello conocido como conforme con lo que la cosa es. Para Tomás de Aquino, la verdad se realiza principalmente en la operación judicativa que "dice que algo es o no es" (*DV*, I, 1, co)[17]. No basta que el entendimiento posea la forma de la cosa conocida y se haga uno con ella, conformándose con ella, sino que tiene que afirmar, a través del juicio, dicha conformidad (*cf. ST*, I, 16, 2 co)[18]. Esta afirmación, propia de la mente, es el decir o enunciar sobre algo, de manera que hay dos realidades diversas entre sí: el decir del que conoce y el ser de la cosa al cual el decir se debe conformar o adecuar. En la verdad del juicio hay, por así decir, una novedad pues el entendimiento advierte, al juzgar, un rasgo o una propiedad de la cosa y le otorga el estatuto de ser un rasgo o una propiedad conocida por él[19]. Por esta razón la verdad no se da

16 Es pertinente traer a colación la distinción que establece Tomás de Aquino entre el ser natural y el intencional (*esse naturale et intentionale*). Véase *ST*, I, 56, 2 ad 3. Para profundizar en este aspecto, véase Moya (2000).

17 En el texto Tomás alude a la definición aristotélica de verdadero y su ubicación en el juicio, *cf. Metafísica* IV, 7, 1011b27.

18 *De veritate*, I, 3: "ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet". En cambio esto propio no se da en la simple aprehensión: "quod quamvis formatio quidditatis sit prima operatio intellectus, tamen per eam non habet intellectus aliquid proprium quod possit rei adaequari et ideo non est ibi proprie veritas: *Ibid.* ad 1. En el *Comentario al Peri hermeneias* Tomás de Aquino se refiere a la doble acepción de la verdad y al lugar propio de la verdad lógica en el juicio: "Ad huiusmodi igitur evidentiam considerandum est quod veritas in aliquo invenitur dupliciter: uno modo, sicut in eo quod est verum: alio modo, sicut in dicente vel cognoscente verum. Invenitur autem veritas sicut in eo quod est verum tam in simplicibus, quam in compositis; sed sicut in dicente vel cognoscente verum, non invenitur nisi secundum compositionem et divisionem" (libro I, *lectio* 3, n. 6).

19 *Cf.* Llano (1995, pp. 79, 81) hace ver la paradoja de que lo verdadero se da gracias a la no identidad entre el conocimiento o el juicio y la cosa. En este sentido el ser verdadero no es el mismo ser de la cosa, aunque se fundamente en éste. Aertsen

propiamente en los sentidos que no tienen esta capacidad, ni tampoco en la simple aprehensión que sólo capta que la cosa es, pero no su conformidad con la inteligencia que la conoce porque, en sentido estricto, este conocimiento no es acabado o completo: "Por lo tanto, hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide; no en el sentido o en el entendimiento que conoce de algo *lo que es*" (*ST*, I, 16, 2 co)[20]. Conviene aclarar que la captación que se realiza en la simple aprehensión es verdadera la mayor parte de las veces, pero no tiene por finalidad expresar una verdad, como sí lo hace el juicio. La diversidad entre el ser y el decir no se da en la simple aprehensión en la que el entendimiento se hace uno con aquello que conoce. Una consecuencia de la concepción de la verdad como adecuación es que ésta se realiza propiamente en el juicio y de modo impropio en la simple aprehensión.

Esta preeminencia de la dimensión lógico o gnoseológica de la verdad no permite descuidar en el análisis la dimensión ontológica de la verdad y con ella su carácter normativo (*cf.* Aertsen, 2003, p. 250). Como se vio en el primer apartado, la cosa existente es la causa de la verdad. Para comprender mejor cómo se articula la perspectiva ontológica con la lógica, se tratará la concepción analógica de la verdad que sostiene Tomás de Aquino y que permitirá aclarar ciertas cuestiones que hasta ahora no se han revisado.

LA ANALOGÍA DE LA VERDAD

Tomás establece una analogía de atribución en la que la verdad está de modo primero y propio en el entendimiento divino; secundariamente, pero también de modo propio, en el entendimiento humano y, secundariamente y de modo impropio, en las cosas. Respecto a esta última forma de realizarse la verdad, puntualiza que se da la verdad en las cosas sólo en cuanto referida a una de las otras dos verdades. Es decir, la relación con un entendimiento permanece en todos los

(2003, p. 245), en esta misma línea, afirma que "la verdad pertenece a un modo secundario de ser, el ser intra-mental".

20 "Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est".

analogados como la razón de la cual todos ellos participan[21]. Explicaremos en qué consiste esta relación con el entendimiento.

Tal como dice en el artículo 4 del *DV*, esta analogía está, de alguna manera, anticipada en el artículo 2 de la misma obra en el que se utiliza la noción de medida, que es clave para aclarar la relación con el entendimiento que forma parte de la definición de la verdad.

Para aplicar adecuadamente la noción de medida, en primer lugar, hay que distinguir el modo como ésta actúa en el entendimiento práctico y el especulativo. En el primer caso, el entendimiento es la medida de aquello que se realiza en la acción. Por ejemplo, el artista que ejecuta una obra tiene en su entendimiento la idea conforme a la cual plasma el producto artístico. En el entendimiento especulativo, sucede de modo contrario porque las cosas operan como medida del conocimiento en el sentido de que éste se adecúa a lo que las cosas son. Éste es el modo de aplicar la noción de medida en la persona humana. Pero hay que añadir la relación de medida que se realiza en el entendimiento divino: éste mide todas las cosas naturales y artificiales porque en su ser creador lo conoce todo, tanto lo directamente creado por Él como aquello que produce el hombre. Por esta razón no es medido por cosa alguna. El esquema final es el siguiente: "Así, pues, el entendimiento divino mide y no es medido; la cosa natural en cambio, mide y es medida, pero nuestro entendimiento es medido: no mide ciertamente las cosas naturales sino sólo las artificiales" (*cf. DV*, I, 2 co)[22].

La noción de medida, o de conmensuración, es claramente normativa en el sentido de que establece lo que la cosa es según ha sido concebida por un entendimiento del que depende en su ser. También la medida que ejerce la cosa conocida respecto al entendimiento que conoce señala una norma, que es en definitiva la *ratio entis*, es decir, aquello que la cosa es y que, en último término, radica en la acción

21 *Cf. De veritate*, I, 4. En pocas ocasiones Tomás de Aquino parece centrar la atención en la verdad de la cosa, por ejemplo cuando afirma que "la realidad de las cosas es, por decirlo así, su luz" (*In de Causis*, 1, 6). En este caso alude a que la razón de la inteligibilidad de las cosas está en su ser que, de alguna manera, expresa su verdad.

22 "[...] sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus et non mensurans, res autem naturalis mensurans et mensurata, sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum".

creadora de Dios que le ha otorgado el ser y la esencia. A diferencia de la comprensión normativa de la verdad de Anselmo, la regla en este caso está en el ser de la cosa, y también en su forma, por la que se adecúa tanto al entendimiento divino, creador de dicha forma, como al entendimiento especulativo de la persona humana que la conoce. En el caso de Anselmo, la norma tiene un matiz teleológico, es decir, la rectitud que la mente percibe es la realización del ser de la cosa, su acabamiento en el sentido de perfección ontológica. En Tomás de Aquino, en cambio, la norma no apunta tanto a un *télos* o finalización, como a una realidad adquirida que debe ser captada por la mente del cognoscente.

Llegamos así al fundamento último de la *ratio veritatis*, que es la relación o adecuación con ambos intelectos: el divino y el humano, siendo obviamente una forma de adecuación diferente en ambos casos. La analogía de la verdad permite establecer también una analogía en el concepto de adecuación. Se puede establecer una diferencia entre la adecuación perfecta y otra inferior en grado de perfección. Esta diferencia surge ante la cuestión de si en el caso de Dios se puede aplicar con propiedad la noción de adecuación. O bien, ¿qué forma de adecuación hay en el entendimiento divino siendo Él la causa de todo lo creado? Tomás responde a esta cuestión en el artículo 7 del *DV*, estableciendo una distinción entre la verdad en Dios en sentido propio y metafórico. En sentido propio, la verdad en Dios no consiste en una adecuación sino en una igualdad entre su entendimiento y su esencia divina. De esta verdad se sigue la igualdad entre el entendimiento divino y las cosas creadas, porque éstas son conocidas en su esencia divina. En sentido metafórico, se puede hablar de la verdad divina como principio. Éste no es un uso propio porque sólo se aplica a la igualdad que se realiza en Dios como principio del Hijo. Las cosas creadas son verdaderas en cuanto imitan a Dios como principio, pero no realizan entre ellas y el principio la razón de igualdad (*cf. DV*, I, 7 co; *ST*, I, 39, 8 co).

Atendiendo al sentido propio, que es el que en este caso interesa, volvamos sobre la noción de igualdad que menciona el Aquinate. Puesto que se trata de una igualdad en Dios, es decir, entre su entendimiento y su esencia, no se da propiamente la noción de medida que caracteriza la adecuación entre el entendimiento y la cosa, ya sea en su

sentido práctico o especulativo: "el entendimiento divino y su esencia no se adecúan recíprocamente como la medida a lo medido" (*DV*, I, 7 co)[23]. Pareciera, entonces, que en Dios no se realiza la noción de verdad como adecuación, no se da en Él la razón formal de la verdad. Wippel resuelve el problema afirmando que sin duda Tomás de Aquino considera que Dios es la verdad, la verdad primera y suprema. Pero también es claro que Tomás reemplaza en el caso de Dios la noción de adecuación por la de igualdad, porque hay una identidad entre el entendimiento divino y su esencia[24]. La igualdad vendría a ser una manera perfecta de adecuación (*cf. ST*, I, 16, 5 co). Dios es un entendimiento que mide, pero no es medido, pero del cual se puede predicar la verdad como igualdad entre la verdad de su ser y la verdad de su entendimiento que son una y la misma. La medida que realiza el entendimiento divino con respecto a las cosas creadas proviene de esta primera y perfecta verdad, porque en su esencia están contenidas las verdades de todas las cosas.

Tendríamos que concluir que la analogía de la verdad se verifica en Dios toda vez que es el entendimiento que más propiamente mide aquello que conoce en su calidad de creador. En esa razón o respecto, lo creado se adecúa a su entendimiento, porque es distinto de Dios. Pero si consideramos que Dios es aquello que es más propiamente verdadero en sí mismo, tenemos que decir que es también aquello que es más perfectamente idéntico a sí mismo. Por esta razón, la verdad en Dios se realiza más plenamente por su carácter ontológico que por el lógico; por la perfección de su ser y no por la perfección de una adecuación entre el cognoscente y lo conocido.

Retomando la actualidad o vigencia de la concepción tomasiana de la verdad a la que se hizo referencia en la introducción de este capítulo, ¿qué decir de la comprensión de la verdad como correspondencia? Responder a esta pregunta exige un desarrollo amplio que va más allá del objetivo de este capítulo, pero me parece importante responder a ella de modo breve. La doctrina tomasiana de la verdad se puede enmarcar dentro de las teorías de la verdad entendidas como correspondencia solamente si se la interpreta al modo aristotélico.

23 "Intellectus autem divinus et essentia divina non adaequantur ad invicem sicut mensurans et mensuratum".

24 *Cf.* Wippel (1989, pp. 295-326, 299; 1990, pp. 543-567, 546-549).

El siguiente texto del *DV* da pie para una interpretación en esta dirección: "La verdad, que es causada en el alma por las cosas, no sigue la estimación del alma sino la existencia de las cosas. Y, en efecto, de una oración se dice que es verdadera o falsa, y lo mismo del entendimiento, por el hecho de que la cosa es o no es" (*DV*, I, 2, ad 3)[25]. Este texto es semejante al de la *Metafísica* en el que Aristóteles dice: "se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas" (*Met.* IX, 10, 1051b 3-9). Esta forma de entender la correspondencia entre el cognoscente y el objeto conocido no es estrictamente equiparable a las teorías contemporáneas en las que la correspondencia se entiende, en la mayoría de los casos, en el interior de un lenguaje previamente fijado y no por la relación con la realidad entendida como existente en sí misma. Desde la perspectiva tomasiana, no se puede decir que lo verdadero "sea el caso" como en las teorías contemporáneas, sino más bien que lo verdadero imita a Dios del cual participa en el ser[26].

CONCLUSIÓN

Tomás de Aquino formula a lo largo de su obra una doctrina acerca de la verdad que tiene un claro fundamento ontológico. Éste se hace manifiesto cuando se afirma que la verdad añade a la noción de ente la relación con algún entendimiento, porque sólo es posible dicha relación si está precedida por la entidad o realidad de la cosa. La noción de ente precede y funda la de verdad pero hay algo específico en la noción de verdad que le pertenece sólo al entendimiento y, por lo tanto, sólo a la operación cognoscitiva.

Ese algo propio es lo que Tomás define como adecuación o conformidad entre el entendimiento y la cosa. La *ratio veritatis* se manifiesta en la operación judicativa en la que el sujeto cognoscente formula un enunciado respecto de un objeto o cosa. De esta manera

25 "[...] similiter et veritas, quae est in anima causata a rebus, non sequitur aestimationem animae sed existentiam rerum 'quoniam eo quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa', similiter et intellectus".

26 *Cf.* Milbank y Pickstock (2001). Véase también Dewan (2003). El autor tiene una postura crítica respecto al libro mencionado.

se realiza una novedad, en el sentido de que se descubre, mediante el decir o enunciar, aquello que la cosa es. Novedad que permite un desarrollo teórico ulterior a través del diálogo y la comunicación.

El carácter analógico de la verdad es también un elemento enriquecedor de la doctrina tomasiana, pues permite comprender desde diferentes ángulos la fórmula de la adecuación. La diferencia entre el entendimiento práctico y el especulativo o entre el entendimiento divino y el humano hace posible establecer un fundamento último de la relación veritativa como también comprender la realización de la verdad en grado eminente o absoluto.

OCKHAM Y EL PROBLEMA DE LA VERDAD

NICOLÁS VAUGHAN
Universidad de los Andes (Colombia)

INTRODUCCIÓN

En este capítulo defenderé la tesis de que la teoría de la verdad de Ockham es *pragmática* y *prooracional*. Con lo primero quiero decir que, para Ockham, la verdad no depende de que se establezca una cierta relación semántica (representacional, por ejemplo) entre un enunciado —el *truth-bearer*— y su objeto —el *truthmaker*—, como sucede de acuerdo con las teorías semánticas de la verdad; por el contrario, argüiré que para Ockham la verdad de un enunciado debe entenderse en términos de una cierta actitud normativa de parte del hablante en un determinado contexto dialógico. Por otra parte, con lo segundo quiero decir que, para Ockham, el que un hablante declare que un enunciado *p* es verdadero no es nada más ni nada menos que el que el hablante asevere que *p*. En otras palabras, mostraré cómo, para Ockham, predicar de *p* que es verdadero no es decir nada nuevo acerca de *p*: es simplemente reiterarlo. Con miras a apoyar mi propuesta de interpretación, procederé del siguiente modo.

Empezaré explicando en qué consiste la postura ontológica antirrealista y la postura semántica conceptualista de Ockham, a fin de poder plantear la pregunta por la naturaleza de la verdad en sus justas proporciones. Luego procederé a abordar la respuesta a dicha pregunta en tres niveles distintos: el metafísico, el semántico y el pragmático. Finalmente mostraré cómo tres tesis ockhamianas con respecto a la verdad —que la verdad no es una propiedad real, que una proposición verdadera no significa hechos, y que toda proposición es equivalente a la aseveración de su verdad— lo comprometen con una teoría pragmática y prooracional de la verdad (§7)[1].

1 Una versión de este capítulo fue presentada con el título de "Ockham sobre la verdad", en el *Simposio de Filosofía Medieval* del VI Congreso Colombiano de Filosofía, en Barranquilla (10 al 13 de agosto del 2016). Agradezco los comentarios y

ANTIRREALISMO Y CONCEPTUALISMO

La pregunta por el estatus semántico y ontológico de la verdad tiene en el sistema de Ockham un planteamiento y una solución similar a la pregunta por el estatus metafísico de la individuación. En efecto, como veremos en su momento, así como la postura metafísica suscrita por Ockham no precisa un principio de individuación, en la medida en que toda cosa (*res*) es en sí misma irreductiblemente una, así tampoco su postura lógico-semántica sobre la verdad requiere de *truthmakers* o de expedientes similares para dar cuenta de la verdad de las proposiciones. Para Ockham, quien sigue muy de cerca en esto a Aristóteles —o al menos según el modo como lo interpreta—, lo único que hace verdadera una proposición es la cosa misma en el mundo, en cuanto dicha cosa es inteligible por una mente. Luego veremos, sin embargo, que el asunto es más complejo de lo que parece.

Podemos empezar diciendo que Ockham es un *antirrealista* en el siguiente sentido técnico: Ockham admite en su ontología únicamente la existencia de entidades irreductiblemente singulares: substancias y cualidades, entendidas en estricta significación aristotélica. Por ejemplo, Sócrates y su blancura serían dos de ellas, la primera una substancia singular, la segunda una cualidad singular que inhiere en aquella substancia. Desde un punto de vista negativo, el antirrealismo de Ockham niega la existencia de entidades *universales*, sean cuales fueren éstas: substancias, cualidades, etc.[2] Pero el programa antirrealista de Ockham es aun más restrictivo, pues niega la existencia de cualquier entidad —singular o no— perteneciente a categorías aristotélicas distintas de la substancia y la cualidad. Así, Ockham es inequívoco y sistemático en su rechazo de la realidad de cantidades, relaciones, acciones, pasiones, lugares, tiempos, posiciones o hábitos —las ocho restantes categorías aristotélicas accidentales—[3].

---

preguntas de quienes participaron en el simposio, en especial los de los profesores Jörg Alejandro Tellkamp y Andrea Lozano- Vásquez.

2 *Cf. e. g. Ord.* I, d. 2, q. 4 (*OTh* II: 122): "[...] nulla res realiter distincta a singularibus rebus et intrinseca eis est universalis vel communis eis [...]"; *SL* I.15 (*OPh* I: 50): "[...] nullum universale sit aliqua substantia extra animam exsistens [...]".

3 Al respecto de estas dos facetas del programa ontológico de Ockham, *cf.* Spade (1999).

Ahora bien, esta austera postura ontológica no implica en el caso de Ockham que proposiciones como —por ejemplo— "Nicómaco es el hijo de Aristóteles" y "Sólo lo racional es hombre" sean por principio carentes de sentido o falsas, habida cuenta de que la primera predique una relación entre dos substancias individuales y la segunda predique una especie de un propio. De hecho, es precisamente aquí donde el antirrealismo ockhamiano se entrelaza sistemáticamente con una serie de tesis lógico-semánticas que han sido denominadas *nominalismo* o, más correctamente en el caso de Ockham, *conceptualismo*.

Expresado sucintamente, el conceptualismo de Ockham es la postura semántica según la cual los universales (los predicables de género, especie, diferencia específica, propio y accidente) y las ocho categorías accidentales mencionadas (cantidad, relación, etc.) son ni más ni menos que *conceptos* —eso sí, conceptos de ciertas clases y con ciertas propiedades lógico-semánticas que los distinguen esencialmente de los conceptos que significan substancias y cualidades singulares—[4].

En ese orden de ideas, la negación de la existencia extramental de los universales y de ciertas categorías —el antirrealismo— y la aceptación de la existencia intramental de ciertas clases de conceptos —el conceptualismo— van de la mano en el sistema de Ockham. En efecto, la eliminación de dichos tipos ontológicos tiene entonces su contraparte semántica. Pues, dado que Ockham tan sólo admite la realidad de substancias y cualidades singulares, todo término del lenguaje mental —*i. e.*, todo concepto o intención del alma— únicamente puede significar, directa o indirectamente, tales clases de entidades.

4 *Cf. e. g. Exp. Porph.* c. 1, §6 (*OPh* II: 23 y ss.): "[...] illa divisio [sc. quinque praedicabilium] non est divisio prima rerum quae sunt in genere substantiae, sed divisio nominum vel conceptuum vel intentionum in anima [...]"; c. 2, §10 (*Oph* II: 42): "[...] [Aristoteles] non dicit decem praedicamenta esse decem res intrinsecas omnibus aliis rebus, sed tantum quod sunt decem principia —hoc est decem communia praedicabilia de aliis contentis sub eis, non pro se sed pro aliis" (Ockham suscribe aquí la que según él es la opinión de Aristóteles sobre la no realidad de las categorías). Nótese, por lo demás, que por esta razón es más correcto describir la postura de Ockham como conceptualista que nominalista. Declarar que los universales son conceptos, formados por una relación causal con sus objetos y por tanto naturalmente significativos de ellos, es bastante diferente que afirmar que los universales son meros nombres.

Por ejemplo, de acuerdo con Ockham, el término *blanco* significa una substancia singular, por un lado, y cosignifica o connota, *a su modo*, una blancura singular que inhiere en aquella. Asimismo, el término *padre* significa una substancia singular (*e. g.* Aristóteles) y connota, *a su modo*, otra substancia singular (Nicómaco). Así las cosas, la significatividad y expresividad del lenguaje mental quedan salvaguardadas incluso sobre la base de una austera ontología.

Téngase en mente que la cualificación de "a su modo" es crucial aquí, dado que es en el *modo de significación* de esta clase de términos (ya sean los denominados *connotativos* o los denominados *relativos*) donde está dado el contenido semántico. Esta precisión es importante por lo siguiente: no es el caso que Ockham postule una clase separada de entidades mentales para cada categoría accidental —*e. g.*, la clase *R* para las relaciones, la clase *Q* para las cantidades, etc.—. El lenguaje mental de Ockham es tanto parsimonioso, cuanto lo es su ontología. En efecto, para el caso, Ockham distingue sólo dos tipos de términos mentales: absolutos y connotativos[5]. Los primeros significan directamente substancias y cualidades singulares, y corresponden así a las categorías aristotélicas de substancia y cualidad; los segundos, por su parte, aunque significan substancias y cualidades singulares, también *connotan* relaciones (reales o racionales) entre las mismas (u otras) substancias y cualidades singulares, y corresponden a las ocho categorías restantes. Es el *modo de significación* en cada caso el que distingue un término connotativo de relación, por ejemplo, un término connotativo de cantidad.

Estrictamente hablando, entonces, Ockham reduce las diez categorías aristotélicas de predicación a dos tipos de términos mentales (absolutos y connotativos) y a diversos modos por los que estos términos significan y connotan, a su vez, dos tipos de entidades singulares (substancias y cualidades)[6].

5 Esto no es del todo exacto. También distingue entre términos de primera y segunda imposición y términos de primera y segunda intención (*Cf.* n. 250, p. 8, abajo). Estas distinciones adicionales dependen del tipo de objetos —entidades no conceptuales, conceptos, o términos convencionales— mas no del tipo de relación de significación, como en el caso de la distinción entre términos absolutos y connotativos. En ese sentido, no son substanciales para el asunto en cuestión.

6 *Cf. SL* I.72 (*OPh* I: 223): "[...] diversitas modi significandi non impedit synonymitatem nisi quando propter diversum modum significandi aliquid significatur vel connotatur per unum quod non connotatur vel non significatur per reliquum

LA PREGUNTA POR LA VERDAD

Sobre la base de esta concepción ontológica podemos preguntarnos ahora qué sea la verdad. O, equivalentemente, desde un punto de vista semántico, qué tipo de *términos* sean *verdadero* y *verdad* (y sus opuestos, *falso* y *falsedad*), y cuáles sean sus propiedades.

A fin de responder estas preguntas, acaso sea conveniente que empecemos indagando lo siguiente: cuando predicamos la verdad de una proposición, ¿hacemos lo mismo que cuando predicamos la inherencia de una cualidad en una substancia? En otras palabras, ¿son estas dos proposiciones:

(1) Esta pared es blanca

y

(2) Esta proposición es verdadera

semánticamente análogas? Lo que hay tras esta pregunta es la idea de que la verdad es una cualidad propia de las proposiciones de una cierta clase —la de las verdaderas—, en el mismo sentido en que la blancura es una cualidad de las substancias de una cierta clase —la de las blancas—. En efecto, la posesión de aquella cualidad sería precisamente lo que nos permitiría distinguir entre proposiciones verdaderas y falsas. Para entender esta propuesta es justo que consideremos una distinción semántica perfilada por Ockham entre dos clases de términos, con la que nos topamos ya en la sección anterior, a saber: la distinción entre términos absolutos (*termini mere absoluti*) y términos connotativos (*termini connotativi*)[7]. Los términos absolutos son aquellos que significan de manera homogénea una determinada clase de entidades singulares y no significan otras entidades de manera secundaria. El término *hombre*, por ejemplo, es uno absoluto, en virtud de que significa primeramente a todos y cada uno de los hombres singulares, y no significa secundariamente nada distinto de ellos. También

---

eodem modo". Es de ahí que la semántica reduccionista ockhamiana haya sido descrita por algunos intérpretes como una semántica adverbial: no sólo es crucial determinar *qué* sino *cómo* se significa (Adams, 1985).

7 Al respecto de esta distinción, *cf. SL* I.10 (*OPh* I: 35 y ss.); *Quodl.* V.19 (*OTh* IX: 554 y ss.).

es absoluto el término *blancura*, que significa primeramente a todas y cada una de las blancuras singulares[8].

En contraste con ello, los términos connotativos ostentan una complejidad semántica de la que los absolutos carecen, en la medida en que significan primeramente una clase de entidades y secundariamente otra clase, y así expresan o conllevan (*important*) una determinada relación (real o de razón[9]) entre ellas.

Ahora bien, entre los términos connotativos hay algunos que conllevan inherencia cualitativa (*e. g.*, *blanco*, *denso*, etc.). Tales términos son semánticamente complejos en virtud de que expresan una relación real de inherencia entre una cualidad y una substancia. Esta complejidad se hace explícita o expresa por medio de definiciones nominales como la siguiente:

(3) *Blanco* significa 'substancia en la que una blancura inhiere'.

Así las cosas, bajo la conjetura de que el término *verdadero* sea semánticamente análogo al término *blanco*, su función semántica podría ser expresada mediante una definición nominal como ésta:

8 Y más generalmente, todos los términos concretos o abstractos de substancia (*e. g. hombre*, *humanidad*, etc.), y los abstractos de cualidad (*e. g. blancura*, *densidad*, etc.) son términos absolutos para Ockham. *Cf. SL* I.5 (*OPh* I: 16-18).

9 Como se dijo anteriormente, las relaciones no caen bajo la ontología antirrealista de Ockham. En ese sentido, toda relación se reduce ontológica (y semánticamente) a sus *relata*, que serán (términos de) substancias o (términos de) cualidades singulares. Sin embargo, aunque las relaciones no sean reales, en el sentido de ser entidades de categorías distintas de la substancia y cualidad, Ockham acepta y moldea a su modo la distinción medieval entre relaciones reales y relaciones de razón. Las primeras son aquellas que están ancladas verdaderamente a lo que las cosas son, independientemente de que haya alguien que lo piense o conciba. Por ejemplo, la relación de inherencia de una cualidad singular en una substancia singular, así como la relación de paternidad entre un padre y su hijo, son definitivamente reales, en la medida en que para darse no dependen de la operación del entendimiento de nadie. Las relaciones de razón, por su parte, son aquellas que sí dependen de una tal operación para darse. Por ejemplo, la relación semántica de significación entre un concepto y su objeto es de razón, y la relación lógica de la cópula son relaciones de razón, por cuanto los conceptos son entidades exclusivamente mentales. Al respecto de esta distinción, *cf. Quodl.* VI.30 (*OTh* IX: 699-701); *Rep.* II, q. 1 (*OTh* V: 3-26 y especialmente 8.11). Un excelente análisis de las teorías medievales de las relaciones es Henninger (1989); para el caso particular de Ockham, *cf.* c. 4, pp. 119-149. Véase también Adams (1987, c. 7, pp. 215-276).

(4) *Verdadero* significa 'proposición en la que inhiere la verdad'.

Sin embargo, Ockham es categórico en que la verdad no es una cualidad *real* de las proposiciones, en virtud de la cual es posible distinguir entre las que son verdaderas y las que no lo son. Su argumento, como veremos, está basado en el principio aristotélico según el cual sólo las substancias son susceptibles de recibir contrarios sucesivamente.

En su teoría psicosemántica madura —la denominada "teoría del *actus*"—, Ockham suscribe la idea de que los términos mentales —simples o complejos, esto es, términos o proposiciones— son tipos de *actos intelectuales*. En esta teoría, el mero acto de formar un complejo compuesto de un sujeto y un predicado *es* la proposición misma[10]. Asimismo, el acto de formar una proposición mental es para Ockham una *cualidad* inherente en el alma o mente del hablante o agente que la entiende. Para ser más precisos, la composición de la proposición a partir de sus términos incomplejos, por parte de una mente humana, es idéntica a la cualidad que en el momento de la composición inhiere en dicha mente. Ello debido a que la formación de la proposición, así como el asentimiento a ella, es la actualización de una potencia de la mente, que en la ontología ockhamiana es una cualidad singular[11].

En consecuencia, si las proposiciones mentales son un tipo específico de acto mental, y si estos actos mentales son realmente idénticos a cualidades mentales singulares, se sigue que las proposiciones no son susceptibles de recibir contrarios, por ejemplo, lo verdadero y

10 La primera teoría que Ockham suscribió respecto de la naturaleza de las representaciones mentales es la denominada teoría del *fictum*. Según ella, las representaciones singulares y generales son entes de razón ficticios (*ficta*), totalmente idénticos a sus objetos representados, salvo en el hecho de que aquellos tienen "realidad objetiva" y no "realidad subjetiva", esto es, no son seres que caigan bajo ninguna categoría aristotélica. Posteriormente, y gracias —entre otras— a las críticas que recibió de su colega inglés Walter Chatton, Ockham abandonó esta teoría y propuso la teoría del *actus*. Al respecto de estas dos teorías y del tránsito de la primera a la segunda, *cf.* especialmente Panaccio (2004, c. 2); también véase Adams (1987, c. 3).

11 *Cf. e. g. Ord.* I, d. 2, q. 8 (*OTh* II: 291): "[...] ista qualitas exsistens subiective in anima esset ipsamet intellectio [...]". *Exp. Perih.*, Prooe., § 9 (*OPh* II: 363): "[...] passiones animae sunt quaedam qualitates mentis exsistentes subiective in mente ita vere et ita realiter sicut albedo exsistit in pariete vel frigus in aqua". *Cf. SL* I.12 (*OPh* I: 42 y ss.).

lo falso; y más generalmente, no son susceptibles de recibir afección alguna. Esto debido a que sólo las substancias *stricto sensu* son susceptibles de ello.

Tal es, en líneas generales, el argumento que ofrece Ockham, basado en su interpretación de las *Categorías* de Aristóteles, para atacar una forma de realismo con respecto a la verdad, y para a la postre identificar la verdad de una proposición con la proposición misma.

Aunque Ockham no refiere explícitamente los proponentes de esta concepción realista, es plausible conjeturar que esté pensando en Walter Burley y Pseudo-Campsall. Para ellos, toda proposición verdadera en la que se predica un atributo (cualidad, cantidad, relación, etc.) de un sujeto requiere necesariamente la existencia real de dicho atributo. Más aun, Burley y Pseudo-Campsall afirman que el *significatum* último de una proposición mental verdadera es una "proposición real" (*propositio in re*); al menos en la postura madura de Burley, esa *propositio in re* es un estado de cosas en el mundo. En ese sentido, una proposición mental *p* es verdadera porque existe una relación real entre ella y la *propositio in re* que es su objeto propio[12].

Ockham formula este mismo argumento antirrealista en varios lugares de su obra, durante diferentes etapas de su carrera académica y haciendo diferentes énfasis. Así, por ejemplo, lo expresa en los *Quodlibeta septem*, hacia el final de su producción filosófica no política:

> Aristóteles en sus *Categorías* dice que es máximamente propio de la substancia, como sea numéricamente una, recibir en sí contrarios de manera subjetiva [*i. e.*, como un sujeto de inherencia], y prueba que a nada le compete eso sino a la substancia. Pero si la verdad de la proposición fuera alguna pequeña cosa distinta de la proposición, ya sea [una cosa] absoluta o relativa, aquellas cosas serían sucesivamente inherentes a la proposición de manera subjetiva. Y consiguientemente aquella proposición que a veces es verda-

12 Para la postura de Pseudo-Campsall, véase Pseudo-Campsall (1982, §35.14). Para la postura madura de Burley, véase especialmente su *Commentarius in librum 'Perihermeneias' Aristotelis*, §§ I.25-27 (Brown, 1973, p. 61 y ss.). *Cf.* también Cesalli (2013, §3.2.3-4).

> dera y a veces falsa recibiría en sí contrarios realmente, lo que está manifiestamente en contra de la determinación del Filósofo[13].

Vale la pena anotar aquí que la expresión *pequeña cosa* (*parva res*) es usada derogativamente por Ockham para referirse a entidades de categorías distintas de la substancia y la cualidad, con cuya existencia los realistas se comprometen. Por ejemplo, cuando critica los argumentos de Walter Burley y de otros a favor de la realidad de las relaciones, Ockham declara que éstas no son unas pequeñas cosas (*parvae res*) distintas de las substancias y cualidades singulares que sirven de términos o extremos de la relación (*e. g.*, el padre y el hijo).[14]

Ahora bien, si la verdad no es una cualidad de las proposiciones verdaderas, ¿qué es, entonces? Ockham ofrece su respuesta en dos niveles distintos: el metafísico y el lógico; y este último, a su vez, tiene una parte semántica y otra pragmática. Empecemos por el nivel metafísico.

VERDAD: EXPOSICIÓN METAFÍSICA

Para la tradición metafísica clásica, la verdad es uno de los atributos esenciales de todo ente en cuanto ente. También lo son la bondad y la unidad (la lista varía según la postura metafísica, pero estos tres suelen ser los más habituales). Tales son los denominados *atributos transcendentales o supragenéricos*; esto es, atributos que se pueden predicar de todo ente con independencia de su pertenencia a una determinada categoría aristotélica (substancia, cualidad, etc.).

Ahora bien, la posición de Ockham con respecto a los trascendentales no es difícil de vislumbrar, teniendo en cuenta lo visto

13 "Aristoteles in Praedicamentis dicit quod maxime proprium est substantiae, cum sit una numero, recipere in se contraria subiective, et probat quod hoc nulli competit nisi substantiae. Sed si veritas propositionis sit aliqua parva res distincta a propositione, sive sit absoluta sive respectiva, illae res essent successive inhaerentes propositioni subiective. Et per consequens illa propositio quae aliquando est vera et aliquando falsa, realiter reciperet in se contraria, quod est manifeste contra determinationem Philosophi" (*Quodl.* V.24 [*OTh* IX: 575]). *Cf. Exp. Praed.* § 13 (*OPh* II: 200 y ss.); *SL* I.43 (*OPh* I: 129-132).

14 *E. g. Quodl.* II.8 (*OTh* IX: 148): "[...] respectus non sunt parvae res distinctae ab absolutis, sed sunt ipsa absoluta".

anteriormente[15]. Para él, los trascendentales son tan sólo términos, más precisamente, términos connotativos cuya significación es un ente, esto es, una substancia singular o una cualidad singular; y cuya connotación específica depende del tipo de trascendental en cuestión. Al respecto, Ockham afirma lo siguiente en la *Ordinatio*:

> Sucede así con *verdadero* y *bueno* y también con los otros [trascendentales], los cuales no conllevan cosas distintas supervinientes al ente, de las cuales el ente no se predicaría esencialmente e *in quid*, sino que cualquiera de ellos conlleva en determinado modo un ente determinado, de tal forma que no conlleva algún otro ente. Pero [el término] *ente* conlleva en el mismo modo el ente y todo lo otro; y por eso en la definición nominal de tal concepto [trascendental] debe estar puesto el ente en recto y aquel ente determinado en oblicuo. Por ejemplo, la definición nominal de *verdadero* sería 'un ente cognoscible por el intelecto'; la definición nominal de *bueno* sería ésta: 'un ente apetecible por la voluntad', y así sobre los demás; y de este modo una cosa es conllevada en recto y otra cosa en oblicuo[16].

De acuerdo con lo anterior, mientras que el término *ente* (o su nominalización *ser*) es para Ockham un término absoluto, los términos trascendentales son connotativos[17], en virtud de que significan prima-

15 Al respecto de la postura de Ockham sobre los trascendentales, *cf.* Pelletier (2013), especialmente cap. 2 y también Boehner (1992d).

16 "Ita est de vero et bono et sic de aliis, quod non important distinctas res supervenientes enti, de quibus ens non praedicetur essentialiter et in quid, sed quodlibet illorum importat determinato modo aliquod ens determinatum quomodo non importat aliquod aliud ens. Ens autem importat eodem modo illud ens et omne aliud; et ideo in quid nominis talis conceptus debet poni ens in recto et illud ens determinatum in obliquo, ut quid nominis 'veri' sit hoc 'ens cognoscibile ab intellectu', quid nominis 'boni' sit 'ens appetibile a voluntate', et sic de aliis; et ita unum importatur in recto et aliud in obliquo" (*Ord.* I, d. 2, q. 1 [*OTh* II: 23])). *Cf.* esta misma opinión en *Ord.* I, d. 2, q. 3 (*OTh* II: 92); *Ord.* I, d. 2, q. 9 (*OTh* II: 320); *Quaest. Var.* VI.6 (*OTh* VIII: 234); *SL* I.10 (*OPh* I: 38); *Quodl.* V.18 (*OTh* IX: 551); entre otros lugares.

17 En su análisis —por lo demás adecuado— del problema de la verdad en Ockham, Sonja Schierbaum (2014) afirma que para éste, *verdadero* es un término relativo y no uno connotativo. Ahora bien, es claro que para Ockham existe una distinción entre esos dos tipos de términos, en la medida en que los relativos son un tipo

riamente un ente singular, pero connotan otro ente en una cierta relación con el primero. En el caso del trascendental *verdadero*, Ockham explica que dicho término significa un determinado ente y connota otro —el intelecto—, y conlleva asimismo la cognoscibilidad del primero por parte del segundo.

Estrictamente hablando, entonces, la distinción entre los trascendentales es meramente de razón, no real; pues sólo difieren en su estatus semántico, es decir, en sus características en cuanto términos del lenguaje mental. De ahí la recurrente afirmación de Ockham en el sentido de que:

> *Ente* y *uno* dicen la misma cosa y sin embargo se distinguen de algún modo, pero sólo por la razón. Del mismo modo puede argumentarse sobre *verdadero* y *bueno*, [y] sobre *sujeto* y *pasión*[18].

Una consecuencia de la relación semántica entre el término *ente* y los términos trascendentales es su convertibilidad lógica, esto es, el hecho de que pueden ser intercambiados *salva veritate* en ciertos contextos proposicionales. Así lo describe Ockham en su *Summa logicae*:

> También bajo estos nombres [connotativos] están comprendidos todos estos: *verdadero, bueno, uno, potencia, acto, intelecto, inteligible, voluntad, querible* y demás. [...] Y en el mismo modo ha de decirse sobre *verdadero* y *bueno*, porque *verdadero*, que es puesto como convertible con *ente*, significa lo mismo que *inteligible*. *Bueno*,

---

de término connotativo. Aunque los detalles de esta distinción se escapan al alcance del presente capítulo, es importante aclarar que Ockham es explícito que *verdad* y *verdadero* son propiamente términos *connotativos*. *Cf. SL* I.43 (*OPh* I: 131): "[...] ista nomina 'veritas' et 'falsitas' non sunt nomina simpliciter absoluta sed *connotativa*". También *Quaest. Var.* VI.6 (*OTh* VIII: 234): "[...] 'verum', 'bonum', 'rationale' sunt conceptus *connotative* et aliquid significant in recto et aliquid in obliquo". *Cf.* asimismo *Exp. Praed.*, c. 9, §13 (*Oph* II: 200 y ss., ll.28 y ss.); *Ord.* I, Prol., q. 2 (*OTh* I: 127, l.21-128, l.2); *Ord.* I, d. 2, q. 9 (*OTh* II: 320, ll.10-3).

18 "Ens et unum dicunt eandem rem, et tamen distinguuntur aliquo modo et non nisi ratione. Eodem modo potest argui de vero et bono, de subiecto et passione" (*Ord.* I, d. 2, q. 3 [*OTh* II: 80]). *Cf. Quaest. Phys.*, q. 63 (*OPh* VI: 571).

que también es convertible con *ente*, significa lo mismo que la oración "alguno querible y deseable según la recta razón"[19].

Puede parecer extraña la afirmación de Ockham de que *verdadero* e *inteligible* significan lo mismo. Sin embargo, si se tiene en consideración que Ockham está hablando aquí únicamente de *significación primaria*, la extrañeza desaparece. Pues la primera parte de las definiciones nominales de los connotativos *verdadero* e *inteligible* es la misma: *ente*. En lo que difieren es en la segunda parte, aquella que expresa la connotación de los términos. Si tenemos en cuenta la tesis de la convertibilidad lógica, las siguientes consecuencias lógicas por conversión son perfectamente legítimas:

(5) Esto es verdadero; por lo tanto, es inteligible (y viceversa),
(6) Esto no es bueno; por lo tanto, no es verdadero ni inteligible (ni viceversa),
(7) Esto es verdadero; por lo tanto, es (o: es un ente),
y así sucesivamente[20].

Es importante resaltar que convertibilidad no es lo mismo que sinonimia. *Ente* y *verdadero* son convertibles en algunos contextos, pero no en todos, precisamente porque no significan lo mismo en todos los modos de significación: primaria y secundaria. De esta consideración se sigue una consecuencia importante para nuestra cuestión, a saber, que estrictamente hablando, afirmar que *verdadero* se predica de un ente —o más generalmente que la verdad es un predicado del ser— quiere decir tan sólo que ese ente —o el ser, los seres, en general— es cognoscible por algún entendimiento. Pero la cognoscibilidad es, para Ockham, una relación de razón, que se da entre un cierto objeto y un cierto entendimiento. En consecuencia,

19 *SL* I.10 (*OPh* I: 38): "Sub istis etiam nominibus [connotativis] comprehenduntur omnia talia 'verum', 'bonum', 'unum', 'potentia', 'actus', 'intellectus', 'intelligibile', 'voluntas', 'volibile' et huiusmodi [...]. Et eodem modo dicendum est de 'vero' et 'bono', quia 'verum', quod ponitur convertibile cum 'ente', significat idem quod 'intelligibile'. 'Bonum' etiam, quod est convertibile cum 'ente', significat idem quod haec oratio 'aliquid secundum rectam rationem volibile vel diligibile'".

20 *Cf. SL* III-3.6 (*OPh* I: 601): "Alia regula est quod ab uno convertibilium ad reliquum est bona consequentia [...]".

la tesis metafísica de que la verdad es un predicado del ser sólo establece que hay una relación de razón entre los seres y los entendimientos. Y, como en el caso de todas la relaciones en la ontología de Ockham, la de cognoscibilidad es también reducible a sus *relata*. De nuevo, eso no implica que no sea "real", pues todo ente es realmente cognoscible por los entendimientos; implica, más bien, que esa relación no es una *parva res* distinta y por encima de las cosas relacionadas. Sea como fuere, puesto que *verdadero* es un término trascendental convertible con otros trascendentales, así como con el término *ente*, podemos decir que Ockham suscribe una concepción *metafísica* de la verdad.

Si esto es correcto, parece surgir un problema. Pues esto es aparentemente incompatible con otra serie de afirmaciones de Ockham, en el sentido de que la verdad se predica no de entes singulares sino de *proposiciones*. Por ejemplo, en su comentario a las *Categorías*, Ockham explica:

> [...] puesto que toda afirmación es verdadera o falsa, y el complejo puede ser una afirmación, se sigue que el complejo es verdadero o falso. *Pero ningún incomplejo es verdadero o falso*, así como es patente respecto de estos: *hombre, blanco, animal, corre* y así de otros[21].

El punto de Ockham aquí es que la verdad —o al menos la verdad concebida semánticamente— no se predica de los términos de la proposición (los "incomplejos"), sino sólo de la proposición completa (el "complejo")[22].

21 "[...] cum omnis affirmatio sit vera vel falsa, et complexum poterit esse affirmatio, sequitur quod complexum sit verum vel falsum. Sed nullum incomplexum est verum vel falsum, sicut patet de istis: 'homo', 'album', 'animal', 'currit', et sic de aliis" (*Exp. Praed.*, c. 7, §3 [*OPh* II: 161 y ss.]). *Cf.* también *Ord.* I, Prol., q. 1 (*OTh* I: 21).

22 Además de la distinción entre términos absolutos y connotativos, Ockham traza también otra entre términos de primera y de segunda intención (*cf.* esp. *SL* I.11-2 [*OPh* I: 38-44]); *Quodl.* IV.35 (*OTh* IX: 469-475). *Grosso modo*, un término de primera intención es aquel que sólo significa cosas que *no* son signos mentales, por ejemplo, *hombre*; en contraste, un término de segunda intención es uno que sólo significa signos mentales, por ejemplo, *nombre*. Ockham distingue asimismo entre un sentido lato y uno estrecho de cada uno de ellos, pero esto se escapa al alcance del

Si esto es correcto, parece que Ockham tiene no una sino dos concepciones de la verdad: una metafísica, donde la verdad es un atributo del ser, y una semántica, donde la verdad es un atributo de una clase de proposiciones. La pregunta es si estas dos concepciones son del todo irreconciliables o si hacen parte de una misma teoría. Antes de proseguir, examinemos ahora cuidadosamente la segunda concepción, la semántica.

VERDAD: EXPOSICIÓN SEMÁNTICA

Consistentemente durante su carrera académica, Ockham parece haber concebido la verdad en sentido semántico desde tres perspectivas distintas aunque complementarias: 1) como una correspondencia semántica, 2) como un operador modal de predicación y 3) como vinculada esencialmente con la propiedad de la *suppositio*[23]. Veamos ahora en qué consisten.

---

presente escrito. Lo importante, sin embargo, para nuestros fines, es que para Ockham el término abstracto *verdad* y su concreto *verdadero* son ambos no sólo términos connotativos, como vimos, sino de *segunda intención*, pues significan términos mentales complejos: proposiciones mentales. Ockham también plantea una distinción paralela en los términos del lenguaje convencional, entre términos de primera y de segunda imposición. Al respecto, *cf.* esp. Flórez (2002, §25, pp. 165-175); también Moody (1935, pp.180-182).

23 Dutilh Novaes (2011) ha identificado cinco teorías o concepciones de la verdad defendidas en la Edad Media: 1) la de Anselmo de Canterbury, basada en una teoría general de la rectitud; 2) la de Pedro Abelardo, según la cual los *dicta* proposicionales son los *truth-bearers* de la verdad; 3) la correspondentista de Tomás de Aquino; 4) las teorías de la verdad basadas en la propiedad semántica de la *suppositio*, como las de Ockham, Burley y Buridán; y 5) las teorías de la verdad diseñadas para evitar paradojas semánticas e *insolubilia*, como la de Thomas Bradwardine. Con todo, creo que en su examen Dutilh Novaes ha pasado por alto sutiles pero importantes distinciones entre posturas diferentes. Por ejemplo, ella no da cuenta separadamente de las teorías de Agustín o de Burley, que en mi opinión merecen un trato especial por su originalidad. Sea como fuere, lo que me interesa mencionar ahora es que, si la interpretación de la teoría de la verdad de Ockham que aquí estoy proponiendo es correcta, podríamos ubicarlo dentro de cuatro de las teorías que Dutilh Novaes perfila, no sólo dentro de una.

CORRESPONDENCIA SEMÁNTICA

Ockham sigue de cerca a Aristóteles en su comprensión de la verdad. Ya hemos pasamos revista al argumento por el cual se establece que la verdad no puede ser algo real inherente a la proposición, argumento que Ockham toma de *Categorías* 5, y cuya conclusión, en palabras de Aristóteles, es:

> [...] es por el hecho de que la cosa exista o no exista por lo que también el enunciado se dice que es verdadero o falso, no porque él mismo sea capaz de admitir los contrarios[24].

Ahora bien, el modo como Ockham interpreta el texto aristotélico varió en relación a como su propia teoría de la naturaleza del concepto y de la naturaleza del juicio fueron evolucionando[25]. En su *Reportatio*, por ejemplo, uno de los escritos más tempranos, Ockham parece sostener una suerte de realismo moderado con respecto a la verdad.

> Ahora, con respecto al Filósofo y al Comentarista, digo que la cosa externa no es la medida del acto de entender, sino que la verdad en el entendimiento se mide por la verdad que está en la cosa, porque "en eso que la cosa existe o no existe", etc. Y la cosa no es la medida del acto de asentir según su substancia, sino sólo según que se denomine por la verdad a la que asiente, y la verdad de la cosa se distingue de la verdad en el entendimiento, así como la cosa [se distingue] de la noción. Y similarmente la verdad en el entendimiento, me refiero a los complejos, se distingue del acto de entender; y puede llamarse "medida del acto de asentir" a *la verdad en la cosa* en cuanto certifica acerca de la verdad del acto de entender [...][26].

24 Arist. *Cat.* 5, 4b8-10 (trad. en Aristóteles, 1982, p. 42).

25 Al respecto de este último punto, *cf.* Brower-Toland (2007).

26 "Tunc ad Philosophum et Commentatorem dico quod res extra non est mensura actus intelligendi, sed veritas in intellectu mensuratur a veritate quae est in re, quia 'in eo quod res est vel non est' etc. [Arist. *Cat.* 5 (4b8-10)] Et non est res mensura actus assentiendi secundum substantiam suam, sed solum secundum quod denominatur a veritate cui assentit, et veritas in re distinguitur a veritate in intellectu

En este período temprano de su desarrollo intelectual, Ockham suscribe una serie de distinciones que luego abandonará: entre el objeto del acto de entender (el *fictum*) y la cosa externa; entre el acto de entender y su objeto; entre el acto de formar una proposición y el acto de asentir a ella; entre la verdad de una proposición y el acto de formarla; y, finalmente, entre la verdad en la cosa y la verdad en el entendimiento.

En su teoría madura, como ya lo señalamos, Ockham abandona el expediente del *fictum* e identifica el acto incomplejo de aprehensión de un singular con la cognición misma, ya sea singular (una "cognición intuitiva"), ya sea general (una "cognición abstractiva", *i. e.*, un concepto). Asimismo, borra la distinción entre el mero acto de *formar* una proposición (la cópula de sujeto y predicado) y el acto "científico" de *asentir* a ella. Finalmente, borra la distinción entre la verdad de una proposición y la proposición misma.

Esto último hay que entenderlo con algo de cuidado. No es que toda proposición sea trivialmente verdadera por el mero hecho de ser formada. Más bien, en el caso de Ockham, esto significa que no hay una distinción *real* entre una proposición y su verdad, cosa que, como ya hemos examinado anteriormente, se sigue naturalmente de su postura antirrealista y conceptualista.

El fragmento citado de la *Reportatio* es el único en la obra de Ockham —hasta donde he podido establecer— que alude a la "verdad en la cosa" (*veritas in re*). Con todo, no creo que Ockham tenga en mente aquí la concepción metafísica de la verdad que estudiamos en la sección anterior. Más bien, creo que en esa etapa de su desarrollo intelectual puede tener en mente una teoría de la verdad del estilo de la de Burley[27] o de Pseudo-Campsall. El caso de Burley es relativamente

---

sicut res a ratione. Et similiter veritas in intellectu, complexa dico, distinguitur ab actu intelligendi; et potest dici mensura actus assentiendi veritas in re quatenus certificat de veritate actus intelligendi [...]" (*Rep.* II, q. 9 [*OTh* V: 176]).

27 De hecho, Burley también suscribe una concepción metafísica de la verdad, a la par que una concepción semántica o lógica. Sin embargo, la manera como explica que haya verdad en las cosas parte de una definición de ésta en términos de *mutuo* ajuste o adecuación entre el entendimiento y la cosa. Con respecto al ajuste de la cosa al entendimiento, aclara Burley: "Secundum quod veritas est adaequatio rei ad intellectum sic veritas est proprietas rei per quam nata est manifestare se intellectui, ita quod sic manifestat se intellectui quod apparet talis qualis est" (*Commentarius*

claro: las proposiciones escritas significan proposiciones habladas, que a su vez significan proposiciones mentales; y estas significan "proposiciones reales" (*propositiones in re*), esto es —al menos en la teoría más madura de Burley—, hechos brutos del mundo. Burley agrega, de manera análoga, que la verdad en la proposición escrita depende de la verdad en la proposición hablada, que a su vez depende de la que está en la proposición mental, la cual en últimas depende de la "verdad en la cosa" (*veritas in re*): la verdad del hecho mismo.

Sea como fuere, la idea de la *veritas in re*, ensayada por Ockham en el pasaje citado de la *Reportatio*, no vuelve a aparecer en sus escritos. No sólo eso, sino que esa idea es incompatible tanto con la comprensión de la verdad semántica que luego suscribirá, como con su teoría general de la significación. Pues, para él, la significación es una relación (de razón) que se da entre un término incomplejo y su objeto —*no* entre una proposición y un estado de cosas, como en el caso de Burley—. En otras palabras, las proposiciones (escritas, habladas o mentales) no tienen significación propiamente, en opinión de Ockham. Es por esto que la verdad de una proposición mental no depende de que el entendimiento capte, refleje o represente hechos brutos en el mundo —*propositiones in re*—. De hecho, Ockham niega que haya tales hechos, como entidades realmente distintas de las substancias y cualidades singulares.

¿Qué hay, entonces? En su *Comentario al Perihermeneias*, refiriéndose a la tesis de Aristóteles citada arriba, y luego de rechazar la opción realista, Ockham da cuenta de su posición:

> [...] la verdad y la falsedad son ciertos predicables de la proposición que conllevan que así es, de parte de lo significado, tal como se denota mediante la proposición [...]; de donde que la proposición sea verdadera [...] es que así sea como se significa mediante la proposición. De donde si Sócrates está sentado, entonces esta es verdadera: "Sócrates está sentado", porque así es como se denota mediante la proposición "Sócrates está sentado"; y si Sócrates

in librum "Perihermeneias" Aristotelis, §I.22 (Brown, 1973, p.59)). La diferencia con Ockham parece ser que mientras que para éste la verdad en sentido trascendental es un atributo relacional (de razón) que se da entre las cosas y el entendimiento, para Burley la verdad en la cosa es un atributo absoluto de la inteligibilidad de ésta.

> no está sentado, entonces ésta es falsa: "Sócrates está sentado", porque no es así como se denota mediante ésta: "Sócrates está sentado" [...][28].

Éste parecería ser un ejemplo claro de la teoría correspondentista de la verdad, según la cual una proposición es verdadera si y sólo si lo que expresa se da en el mundo, *i. e.*, si el mundo es tal como la proposición lo expresa. Si bien Ockham nunca usa en sus obras la fórmula que Tomás de Aquino hizo célebre —"la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento"[29]—, parecería evidente que en el fondo suscribe una teoría similar.

Sin embargo, aunque ambas aproximaciones al problema de la verdad sean aparentemente correspondentistas (por oposición a coherentistas, etc.), difieren esencialmente en el modo como la proposición verdadera corresponde con la realidad. Por una parte, Tomás defiende una concepción *intensional* del significado, la predicación y, en últimas, la verdad, por cuanto afirma que una proposición asertórica (*de inesse*) es verdadera si lo significado por el predicado inhiere realmente, como causa formal, en lo significado por el sujeto;[30] una proposición como, por ejemplo, "Un hombre es animal" es verdadera, según Tomás, sólo si la forma de la animalidad inhiere realmente en la forma de la humanidad, en la medida en que aquella sea causa formal de ésta. Expresada esta condición en el nivel semántico, la

28 "Sed veritas et falsitas sunt quaedam praedicabilia de propositione, importantia quod ita est a parte significati sicut denotatur per propositionem [...]; unde propositionem esse veram [...] est ita esse sicut significatur per propositionem. Unde si Sortes sedet, tunc haec est vera 'Sortes sedet', quia ita est sicut denotatur per istam propositionem 'Sortes sedet'; et si Sortes non sedet, tunc haec est falsa 'Sortes sedet', quia non est ita sicut denotatur per istam 'Sortes sedet' [...]" (*Exp. Perih.*, Prol., §12 (*OPh* II: 376).

29 Aquino, *ST* I, q. 16, a. 1, c. (Leonina IV: 207): "[...] veritas est adaequatio rei et intellectus [...]".

30 "Praedicatum semper significatur inesse subiecto" (*I super Sent.*, d. 4, q. 2, a. 2, ob. 2; [I: 140]); "Terminus in subiecto positus tenetur materialiter, idest pro supposito, positus vero in praedicato tenetur formaliter, idest pro natura significate" (*ST* III, q. 16, a. 7, ad 4; *cf.* a. 9, ad 3 [Leonina XI: 208]). Para un excelente análisis de la teoría de la predicación en Tomás, *cf.* Schmidt (1966, pp. 224-228).

proposición es verdadera si el predicado está contenido en el sujeto[31]. Es en ese sentido en el que Tomás entiende la adecuación que se da entre el entendimiento y la cosa cuando una proposición mental se dice verdadera.

Ockham, por su parte, rechaza tal aproximación, abrazando lo que podríamos denominar una concepción *extensional* de la significación. Exploraremos esa concepción más adelante. Baste por ahora decir que, para él, una proposición mental es verdadera no en virtud de que signifique un hecho objetivo del mundo (à la Burley), ni porque exprese que el predicado inhiere realmente en el sujeto o que el predicado está contenido en el sujeto (*à la* Tomás), sino porque el sujeto y el predicado se refieren a (*supponent pro*) la misma entidad o a las mismas entidades. En ese sentido, en los casos más elementales[32], la correspondencia es entre términos mentales (cogniciones intuitivas o abstractivas) y entidades singulares.

MODALIDAD

Antes de discutir la teoría suposicional de la verdad de Ockham, detengámonos brevemente para examinar su postura con respecto a lo que podríamos denominar la aproximación *modal* a la verdad. Siguiendo la tradición lógica aristotélica, Ockham distingue entre dos tipos de proposiciones: las asertóricas (*de inesse*) y las modales

31 "Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut 'homo est animal': nam 'animal' est de ratione hominis" (*ST* I, q. 2, a. 1, c. [IV: 27]). "Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum secundum se, nihil aliud requiritur nisi ut praedicatum sit de ratione subiecti; tunc enim subiectum cogitari non potest sine hoc quod praedicatum ei inesse appareat. Ad hoc autem quod sit per se notum nobis, oportet quod nobis sit cognita ratio subiecti in qua includitur praedicatum" (*DV* q. 10, a. 12, c. [Leonina II: 340 y ss.]). Aunque Tomás se refiere aquí a las proposiciones autoevidentes (*per se notae*), distingue entre las que lo son en sí mismas (*secundum se*) y, por tanto, para Dios; y las que lo son en cuanto a nosotros los hombres (*quoad nos*). En ese orden de ideas, toda proposición es autoevidente si el predicado se incluye en la noción (*ratio*) del sujeto y es, por eso mismo, verdadera. Y recíprocamente, toda proposición verdadera es autoevidente, aun cuando no lo sea para nosotros los hombres sino sólo en sí misma y para Dios.

32 Tal es el caso de las proposiciones categóricas (o atómicas). Para las proposiciones hipotéticas (o moleculares), el análisis es un poco más complejo, pero reducible al de las primeras.

o de modo (*modales, de modo*)[33]. En las primeras, la cópula predica algo del sujeto, sin cualificación alguna, *e. g.*, "Un hombre es animal". A diferencia de ello, en las segundas la predicación misma sí está cualificada por un adverbio modal o por una cláusula adverbial equivalente: *necesariamente, contingentemente, posiblemente, por necesidad*, etc. *E. g.*, "Un hombre es necesariamente animal" o "Un hombre es por necesidad un animal".

Asimismo, Ockham distingue entre proposiciones modales con un *dictum* y sin él[34]. Un ejemplo de la primera sería "Que un hombre es animal es necesario", donde la cláusula "Que un hombre es animal" es el *dictum* de la proposición; uno de la segunda, como ya indicamos, sería, "Un hombre es necesariamente/por necesidad animal". Esta distinción es importante para la teoría lógica de las proposiciones, por cuanto las modales de *dictum* son semánticamente ambiguas por naturaleza, y —en términos escolásticos— deben ser distinguidas según la composición y la división (esto es, interpretadas como *de dicto* o *de re*, respectivamente). Con todo, los detalles técnicos de esto pueden ser obviados por ahora en nuestra discusión.

Desde un punto de vista lógico, la clase de los adverbios modales es para Ockham más amplia de lo que suele verse en los libros de lógica. Además de los denominados modos aléticos (*necesariamente, contingentemente, posiblemente* e *imposiblemente*), Ockham incluye los siguientes: *de por sí en el primer modo* (*per se primo modo*), *sabido* (*scitum*), *ignorado* (*ignotum*), *dudado* (*dubitatum*), *demostrable* (*demonstrabile*), *autoevidente* (*per se notum*), *creído* (*creditum*), *afirmado* (*affirmatum*), etc.[35] Más generalmente, podríamos decir que un operador modal es todo adjetivo que pueda aplicarse a un *dictum*, esto es, a una proposición, cumpliendo así una función adverbial.

Esto es exactamente lo que nos debe concernir ahora. Pues Ockham cuenta entre dichos modos a la verdad: *verdadero* (*verum*), *verdaderamente* (*vere*) y *de verdad* (*de veritate*). Lo interesante, sin embargo, es la equivalencia que hace entre la proposición modal resultante (*e. g.* "Que un hombre es animal es verdadero"/"Verdaderamente, un

33 Ockham trata de las primeras especialmente en *SL* II.1-8; de las segundas, en *SL* II.9-10 y 24-30, y en *Exp. Perih.* II.5 (*OPh* II: 457-468).

34 *Cf. SL* II.9 (*OPh* I: 273).

35 *Cf. e. g. SL* II.9 (*OPh* I: 273, ll.5-10); III-1.41 (*OPh* I: 463 y ss.).

hombre es animal") y la proposición asertórica original (la así llamada *preyacente* [*praeiacens*]) que conforma el modo. Así, por ejemplo, cuando Ockham discute las propiedades lógicas de los silogismos de la tercera figura, aclara lo siguiente:

> En la tercera figura, si aquella [proposición] de modo es tomada en sentido de composición, no es válida la mezcla [de modos] con respecto a una conclusión que sea similar en modo, *habiendo añadido algo distinto del modo "verdadero", tomado en sentido de composición.* [...] y esto porque una proposición asertórica y la proposición correspondiente de modo "verdadero" se convierten *si la proposición es*[36].

Lo que Ockham tiene en mente en este pasaje y en otros similares es que, por lo general, silogismos o consecuencias en las que se mezclan modos no suelen ser válidas. El ejemplo sobre el que el anterior pasaje reflexiona es éste:

(8) Que todo hombre es animal es conocido por ti;
todo hombre es blanco;
por lo tanto, que algo blanco es animal es conocido por ti[37].

En este caso hay una mezcla de modos, pues la premisa mayor es de modo "conocido", así como la conclusión; pero la menor es asertórica. Así las cosas, se mezclan contextos modales (intensionales, diríamos hoy) con contextos no modales, lo que invalida la conclusión. (En este caso, del hecho de que alguien conozca que *Fa*, no se sigue, si *F* es *G*, que conozca por tanto que *Ga*. Y es aquí donde se torna relevante la distinción en el sentido compuesto [*de dicto*] y

36 "In tertia figura, si illa de modo sumatur in sensu compositionis, non valet mixtio respectu conclusionis de modo consimili, addente aliquid super hunc modum 'verum', sumptum in sensu compositionis. Et ideo sciendum est primo quod numquam loquar postea de hoc modo 'verum', et hoc quia propositio de inesse et propositio de hoc modo "verum" correspondens convertuntur, si propositio sit" (*SL* III-1.43 [*OPh* I: 471]). *Cf.* II.1 (*OPh* I: 243), III-1.30 (*OPh* I: 439), III-1.41 (*OPh* I: 464), III-1.42 (*OPh* I: 486).

37 "[...] omnem hominem esse animal est scitum a te; omnis homo est albus; igitur aliquod album esse animal est scitum a te [...]" (*SL* III-1.43 [*OPh* I: 471]).

el sentido dividido [*de re*] para establecer la validez de inferencias como ésta).

Sea como fuere, es crucial para nosotros enfocarnos en el caso del operador *verdadero*. La tesis de Ockham es que la regla lógica anterior, según la cual no es conveniente mezclar modos proposicionales en una inferencia, se aplica a todos los modos menos al *verdadero*. Así, por ejemplo, este silogismo es perfectamente válido:

(9) Que todo hombre es animal es verdadero;
todo hombre es blanco;
por lo tanto, que algo blanco es animal es verdadero.

Y la razón es que, como afirma Ockham, puesto que la proposición modal de operador *verdadero* es convertible con su *dictum*, y puesto que el siguiente silogismo es también válido:

(10) Todo hombre es animal;
todo hombre es blanco;
por lo tanto, algo blanco es animal.

se sigue entonces que (9) es *eo ipso* válido.

Es natural que conjeturemos que la convertibilidad entre una proposición de modo *verdadero* y su *dictum* está de alguna manera relacionada con la convertibilidad, tratada arriba, entre *ser* (o *ente*) y *verdadero*. Pero éste es nuevamente el problema original de la relación —o la tensión— entre la verdad metafísica y la verdad lógica o semántica. Antes de proseguir, conviene notar que a primera vista parece haber una diferencia entre los dos casos. Pues parecería que en el de los trascendentales la convertibilidad es entre dos términos, mientras que en el del modo *verdadero* lo es entre dos proposiciones. En efecto, cuando hablábamos de la verdad en sentido trascendental o metafísica aludíamos a un atributo del ser, no de la proposición.

Ahora bien, podemos resolver la tensión si consideramos que cuando Ockham dice que *ser* (*ente*) y *verdad* (*verdadero*) son convertibles, lo único que dice es que las siguientes dos *proposiciones* son convertibles:

(11) Un hombre es

y

(12) Que un hombre es es verdadero.

Tal parece ser su posición en el *Comentario a las Categorías*. Así Ockham:

> Pues *hombre* y la oración que dice que un hombre es se convierten según la consecuencia de la esencia, pues se sigue: "Un hombre es, por lo tanto la oración que dice que un hombre es es verdadera" y se sigue al contrario: "Esta oración que dice que un hombre es es verdadera, por lo tanto un hombre es"[38].

En otras palabras, del hecho de que un hombre singular es (o existe), se sigue que la proposición "Un hombre es (o existe)" es verdadera, y viceversa. En consecuencia, para Ockham, la tesis metafísica de que la verdad, la bondad, etc., son atributos trascendentales del ser es equivalente a la tesis lógico-semántica de que todas las siguientes proposiciones son convertibles:

(13) Un hombre es (existe),
(14) Que un hombre es (existe) es verdadero,
(15) Que un hombre es (existe) es bueno,
y así sucesivamente.

Ahora bien, en la cita de la *Summa logicae* de arriba (p. 283), donde Ockham afirma que una proposición de modo *verdadero* y su *dictum* son convertibles, él expresa una condición que hasta el momento hemos pasado por alto: "*si la proposición es*". El que la proposición sea (o exista) quiere decir que la proposición haya sido formada por un entendimiento humano, en el sentido en que el término mental del sujeto y el término mental del predicado hayan sido copulados en un acto intelectual; esto, a su vez, en la teoría madura de Ockham, quiere

38 "Nam homo, et oratio quae dicit quod homo est, convertuntur secundum essentiae consequentiam, nam sequitur 'homo est, igitur oratio quae dicit quod homo est, est vera', et sequitur e converso 'haec oratio quae dicit quod homo est, est vera, igitur homo est'" (*Exp. Praed.*, c. 18, §5 [*OPh* II: 325]).

decir que dicho entendimiento haya formado la proposición y, en ese mismo acto intelectual, haya a asentido ella. Esto es lo que constituye, para Ockham, un acto intelectivo de entender algo, por ejemplo, que un hombre es.

LA TEORÍA DE LA SUPOSICIÓN

Los intérpretes han subrayado la teoría ockhamiana de la suposición como fundamento de su teoría lógico-semántica de la verdad[39]. Como dijimos antes, la teoría de la significación de Ockham es una teoría *extensional*, en el sentido en que un término mental significa aquellas entidades singulares —substancias o cualidades— de las que el término se predica verdaderamente; es decir, significa aquello que cae bajo su extensión. Así, por ejemplo, *hombre* significa todas y cada una de las entidades singulares de las que la proposición deíctica "Esto es un hombre" se verifica.

Ockham ofrece varias definiciones de *significar*, la segunda y más importante de las cuales es ésta:[40]

> [...] se toma *significar* cuando aquel signo, en alguna proposición [verdadera] de pretérito o de futuro o de presente, o en alguna proposición verdadera de modo, puede suponer por aquello [*sc.* una determinada cosa][41].

39 *Cf.* Boehner (1992a, b, c); Moody (1953, c. III, pp. 30-63); De Andrés (1969, pp. 259-266); Adams (1989, §2, pp.144-156); Freddoso (1998); Flórez (2002, §26, pp. 165-180). Para una versión algo distinta, *cf.* Schierbaum (2014, §241, pp. 111-123).

40 La primera definición considerada por él sólo concierne a la significación en tiempo presente, por lo que, como Ockham precisa, deja de explicar qué sucede cuando la proposición que contiene un término deja de verificarse de él ("[...] cadere a suo significado"). *Cf. SL* I.33 [*OPh* I: 95, ll.1-8); *Quodl.* V.16 (*OTh* IX: 543, ll.14-23). La tercera y la cuarta conciernen a la significación y connotación de términos connotativos, relativos e infinitos. *Cf. SL* I.33 (*OPh* I: 95 y ss., ll.21-35); *Quodl.* V.16 (*OTh* IX: 543 y ss., ll.34.49).

41 "Aliter accipitur 'significare' quando illud signum in aliqua propositione de praeterito vel de futuro vel de praesenti vel in aliqua propositione vera de modo potest pro illo supponere" *OPh* I: 95. *Cf. Quodl.* V.16 (*OTh* IX: 543).

En otras palabras, un término significa algo por lo que puede suponer (*supponere*) o estar en alguna proposición verdadera. Por ejemplo, el término *hombre* significa a Sócrates, puesto que en la proposición "Un hombre corre", el término supone o está por él.

Significación, suposición, apelación, copulación, ampliación, restricción y connotación, entre otras, son algunas de las *proprietates terminorum* que los denominados *terministae* —una escuela de lógicos medievales de entre finales del siglo XII y el siglo XIV— consideraron fundamentales para dar cuenta del lenguaje, la comunicación y la inferencia[42]. Sin embargo, por más que los terministas suscribieran una agenda programática común, la nueva concepción lógica —la *logica modernorum*—, suscrita y propugnada por autores como Pedro Hispano, Guillermo de Sherwood, Ockham, Burley, Buridán, Alberto de Sajonia, Pablo Veneto, entre muchos otros, distaba mucho de ser una concepción monolítica. Ello, no sólo con respecto al modo como sus miembros concebían las mencionadas propiedades de los términos, sino con respecto al modo como daban cuenta de los fenómenos que debían ser explicados. Tal variedad de opiniones se desprende principalmente de las diferencias irreconciliables entre múltiples posturas ontológicas y teológicas, así como de las diferencias de tiempo y lugar de cada uno de los terministas.

En efecto, el terminismo de Ockham es bastante *sui generis*. Para empezar, reduce el número de propiedades de los términos a tres fundamentales: significación, connotación (o cosignificación) y suposición. En esto Ockham coincide con otros lógicos del siglo XIV, como Burley y Buridán. Lo que lo hace especial, sin embargo, es la manera como da cuenta de las relaciones entre esas tres propiedades semánticas, y entre ellas y sus objetos. Como ya lo indicamos arriba (p. 281), la concepción semántica de Ockham es extensional, en el sentido en que la significación de los términos se concibe como la relación existente en ellos y las entidades reales en el mundo (substancias y cualidades singulares). De hecho, como también dijimos, Ockham concibe la significación en estrecha relación con la suposición, esto es, con la propiedad que tiene un término en un determinado contexto proposicional de suponer por (*supponere pro*) o estar por (*stare pro*) algo más.

42 *Cf.* especialmente de Rijk (1982).

Esta cercana vinculación de la significación y la suposición obedece a la concepción ontológica antirrealista de Ockham. Pues, para un realista como Burley, es preciso trazar una tajante distinción entre la significación de un término común, esto es, la relación existente entre el término y el universal significado, y su suposición, esto es, su relación con los singulares que caen bajo el universal. Por ejemplo, para Burley la significación del término *hombre* es la relación entre éste y su significado —el universal de la humanidad, realmente existente—, mientras que su suposición es la relación entre el término y todos sus *supposita*: los hombres singulares —Sócrates, Platón, este hombre, aquel hombre, etc.—.

En contraste con ello, dado que Ockham niega la existencia de entidades universales (salvo la de los conceptos, que son singulares en sí mismos pero universales en su significación), la distinción ockhamiana entre significación y suposición se tiende a difuminar; y de hecho, en su teoría madura, se terminan identificando en algunos puntos. Como dijimos antes, para Ockham, la significación de un término mental como *hombre* es la relación que se da entre él y todos y cada uno de los hombres singulares, pasados, presentes, futuros y posibles; es decir, cada una de las entidades singulares de las que la proposición "Esto es un hombre" se verifican (en presente, pasado, futuro o en una predicación modal). Por otra parte, la suposición de *hombre* variará con respecto a los posibles contextos proposicionales en que esté envuelto. Sin embargo, si el término es usado significativamente, la suposición será por un subconjunto de sus significados.[43] Por ejemplo, en la proposición:

(16) Un hombre corre,

43 Con respecto al *uso* de un término en un cierto contexto proposicional, Ockham distingue tres casos: 1) Si el término es usado significativamente, esto es, si supone por su significado, como en "Un hombre corre", Ockham denomina a este caso *suposición personal*. 2) Si el término mental supone por sí mismo, como en "Hombre es una intención del alma", lo denomina *suposición simple*. 3) Si el término mental supone por el término convencional (hablado o escrito) correspondiente, como en "Hombre tiene seis letras", lo denomina *suposición material*. (Cf. *SL* I. 64-66 [*OPh* I: 195-205]).

hombre supone por este o ese o aquel o... hombre singular que verdaderamente está corriendo ahora. Esta clase de suposición por una disyunción de los significados es llamada "suposición personal común determinada"[44]. Pero en:

(17) Todo hombre es animal,

hombre supone por este y ese y aquel y... hombre singular que verdaderamente es un animal. Ockham llama "suposición personal común confusa y distributiva" a este caso en el que la suposición se hace por la conjunción de los significados[45]. Y así sucesivamente, con respecto a las otras especies de la suposición personal[46].

Con respecto al problema que nos concierne, Ockham explica con cierta exhaustividad, en su "Tratado sobre la proposición" (*SL* II), las condiciones o causas de verdad para todas las formas proposicionales: categóricas, hipotéticas y exponibles, tanto en sus versiones asertóricas, como en las modales[47]. Es ahí donde queda perfectamente clara su aproximación extensionalista al problema de la verdad de la proposición. Así, por ejemplo, Ockham dice con respecto a la forma proposicional más simple, la de una proposición asertórica singular:

> [...] para la verdad de una tal proposición singular que no equivalga a muchas proposiciones no se requiere que el sujeto y el predicado sean realmente lo mismo, ni que el predicado de parte de

44 *Cf. SL* I.70 (*OPh* I: 210).

45 *Cf. SL* I.70 (*OPh* I: 211 y ss.).

46 Para un examen detallado de las especies de la suposición personal en Ockham y otros terministas, *cf.* Spade (2007, c. 7).

47 Las proposiciones categóricas son aquellas en las que sencillamente un predicado se dice de un sujeto (*e. g.*, "Un caballo no es racional"). Las hipotéticas son aquellas en las que se coordinan o subordinan dos o más proposiciones (asertóricas o hipotéticas) (*e. g.*, "Si un hombre viene, entonces un animal viene"). Las exponibles son aquellas que aparentemente tienen forma de categóricas, pero que deben interpretarse como si fueran hipotéticas. Por ejemplo, la proposición exceptiva "Todo hombre excepto Sócrates corre" debe analizarse así: "Sócrates no corre y todo hombre distinto de Socrates corre". Esas dos proposiciones son sus "exponentes", esto es, las que expresan el sentido de la proposición exceptiva y las que por eso mismo expresan sus condiciones de verdad. (*Cf. SL* II.18 [*OPh* I: 307-310]).

> la cosa esté en el sujeto o que sea realmente inherente al sujeto, ni que se una de parte de la cosa externa al alma al sujeto mismo —así como para la verdad de "Éste es un ángel" no se requiere que este [término común] ángel sea realmente el mismo que eso que se pone de parte del sujeto, ni que inhiera realmente en aquél, ni algo tal— sino que *es suficiente y necesario que el sujeto y el predicado supongan por lo mismo*[48].

Como podemos ver, Ockham rechaza aquí la teoría correspondentista de la verdad de Tomás de Aquino. Lo que se precisa para la verdad de una proposición singular asertórica categórica *no* es que el predicado esté de algún modo contenido en el sujeto, ni que inhiera parcial o totalmente en él o en una parte suya, ni que haya identidad real entre ambos o lo significado por ambos; se requiere tan sólo que sujeto y predicado supongan por lo mismo. En el ejemplo de la proposición, "Éste es un ángel", si el sujeto (*éste*) y el predicado (ángel) suponen, *en el momento en que la proposición es formada*, por la misma entidad, aquélla es verdadera; de lo contrario, falsa.

Ésta es la esencia de la explicación ockhamiana de las condiciones de verdad de las proposiciones. Sobra decir que esto se complica a medida que se añaden más elementos proposicionales (tiempos, modos, partes, tipos de términos, etc.)[49]. Por ejemplo, con respecto a las proposiciones temporales (*e. g.*, "Sócrates corre cuando Platón canta", "Sócrates corre antes de que Platón cante", etc.), Ockham explica: "Para la verdad de la temporal se requiere la verdad de ambas partes durante el mismo tiempo o durante tiempo diverso"[50]. En ese caso, y en el caso de las proposiciones locales y causales, además de

48 "[...] ad veritatem talis propositionis singularis quae non aequivalet multis propositionibus non requiritur quod subiectum et praedicatum sint idem realiter, nec quod praedicatum ex parte rei sit in subiecto vel insit realiter subiecto, nec quod uniatur a parte rei extra animam ipsi subiecto —sicut ad veritatem istius 'iste est angelus' non requiritur quod hoc commune 'angelus' sit idem realiter cum hoc quod ponitur a parte subiecti, nec quod insit illi realiter, nec aliquid tale— sed sufficit et requiritur quod subiectum et praedicatum supponant pro eodem" (*SL* II.2 [*OPh* I: 250]).

49 Al respecto, *cf.* Adams (1989, p. 145 y ss.); Freddoso (1998, *passim*).

50 "Ad veritatem autem temporalis requiritur veritas utriusque partis pro eodem tempore vel pro diverso tempore" (*SL* II.35 [*OPh* I: 352]).

partir de la verdad de las proposiciones fundamentales, es necesario tener en consideración aspectos adicionales[51].

Otra complejidad sucede con respecto a las proposiciones de tiempos pasado y futuro, y también en las modales. Pues todas ellas son anfíbolas por naturaleza; es decir, se pueden interpretar en más de una forma[52]. Una proposición de pasado, *e. g.* "Blanco fue Sócrates", nos dice Ockham, ha de distinguirse en su interpretación de la siguiente manera: o bien se dice que aquello por lo que *blanco* supone *ahora* fue lo mismo por lo que *Sócrates* supone *ahora*; o bien se dice que aquello por lo que *blanco* supuso *antes* es lo mismo por lo que 'Sócrates' supuso *antes*. Para aclarar esto, supongamos que Sócrates es negro en t_1, pero que antes, en t_0, era blanco. En el primer sentido, entonces, la proposición "Blanco fue Sócrates" es falsa, pues ahora, en t_1, *blanco* no supone por Sócrates. Pero en el segundo sentido es verdadera, pues en t_0 *blanco* y *Sócrates* suponían por lo mismo.

Ockham ofrece consideraciones similares con respecto a proposiciones de futuro y para las modales con *dictum* (salvo, como explicamos anteriormente, para las de modo *verdadero*). También discute, con relativa celeridad, las proposiciones categóricas cuyos términos son infinitos (*e. g.*, *no hombre*) y privativos (*e. g. vacío*), las cuales terminan en últimas analizándose como si fueran proposiciones exponibles[53]. Por ejemplo, la proposición "Un asno es un no hombre", tiene dos exponentes: "Un asno es algo" y "Un asno no es un hombre". Como es evidente, la anfibología de este tipo de proposiciones obedece

51 Las causas de la verdad de las proposiciones hipotéticas —condicionales, conjuntivas, disyuntivas, causales, temporales y locales— son discutidas por Ockham en *SL* II.30-37; de las proposiciones modales, en *SL* II.9-10 y 24-30; de las exponibles —reduplicativas, exclusivas, exceptivas, inceptivas y desinentes, entre otras—, en *SL* II.11-20 y 23; y de las de pretérito y futuro, en *SL* II.7 y 22.

52 Al respecto de las proposiciones de pasado y futuro, explica Ockham: "[...] in propositione de praeterito et de futuro est variatio, quia praedicatum non tantum stat pro illis de quibus verificatur in propositione de praeterito et de futuro, quia ad hoc quod talis propositio sit vera, non sufficit quod illud de quo praedicatum verificatur, sive per verbum de praeterito sive per verbum de futuro, sit illud pro quo subiectum supponit, sed requiritur quod ipsummet et praedicatum verificetur de illo pro quo subiectum supponit, *secundum quod denotatur per talem propositionem*" (*SL* II.7 [*OPh* I: 270]).

53 *Cf. SL* II.11-12.

a las condiciones típicas de existencia de las proposiciones categóricas. La diferencia entre una proposición particular negativa de la forma "Un *A* no es *B*" y la particular afirmativa de predicado infinito "Un *A* es no-*B*" radica en que, en la primera mas no en la segunda, si la extensión de *A* es nula (es decir, si no existen *A*es), la proposición es verdadera.

En opinión de Ockham, las proposiciones que contienen términos privativos también han de ser interpretadas por medio de proposiciones exponentes, aunque concede que no es posible ofrecer una regla general, habida cuenta de la variedad semántica que exhiben tales términos[54]. Por ejemplo, la proposición "Éste es ciego" debe interpretarse distinguiendo tres exponentes: "Éste es algo", "Éste es apto naturalmente para ver" y "Éste por naturaleza nunca podrá ver"[55].

VERDAD: EXPOSICIÓN PRAGMÁTICA

Volvamos ahora a la condición, expresada por Ockham, según la cual es posible convertir proposiciones de modo *verdadero* con sus *dicta* sólo "si la proposición es" (*si propositio sit*). En principio podría pensarse que ésa es una condición de orden epistemológico o psicosemántico: si una persona (un agente racional) ha compuesto el sujeto y el predicado de una proposición categórica mental, por ejemplo "Un hombre es animal", entonces la proposición *es* (o existe), y por lo tanto es convertible con la proposición "Que un hombre es animal es verdadero".

Sin embargo, mi propuesta interpretativa del sistema lógico-semántico del Ockham maduro tiende a ir un poco más allá. Según leo a Ockham[56], el acto de componer una proposición mental es idéntico al acto de asentir a ella y —lo que es crucial— al acto normativo de comprometerse con su posición (*positio*); esto es, comprometerse a conceder todo lo que se siga de dicha proposición y de rechazar todo lo que la contradiga.

54 "De talibus autem non potest dari certa regula, quia secundum varietatem terminorum talium, propositiones in quibus ponuntur diversimode debent exponi" (*SL* II.13 [*OPh* I: 285]).

55 "Unde ista enquoteiste est caecus habet istas exponentes 'iste est aliquid', 'iste est natus videre', "iste per naturam numquam poterit videre"' (*SL* II.13 [*OPh* I: 285]).

56 *Cf. e. g.* Vaughan (2014, *passim)* y especialmente caps. 4-6.

Si bien por razones de espacio no me será posible extenderme en los detalles de mi interpretación, basten por ahora las siguientes consideraciones generales. Un primer lugar, la teoría madura de Ockham con respecto a la significación y la suposición es *proposicionalista*; esto es, toma a la proposición como el *quantum* mínimo de significación y de compromiso normativo. Esto es consecuencia del hecho de que Ockham define la significación de un término sobre la base de la suposición personal de éste, como acabamos de ver. Ahora bien, como se sabe, Ockham concibe la suposición como una "propiedad que conviene a un término, pero sólo en una proposición"[57]. En ese orden de ideas, la significación de un término está *esencialmente* atada a un contexto proposicional determinado. En efecto, en el sistema maduro de Ockham no tiene sentido hablar *in abstracto* de la significación de los términos.

Dos elementos faltan para completar la interpretación pragmática del sistema de Ockham, a saber, la teoría de las obligaciones y la teoría de las consecuencias.

LA TEORÍA DE LAS OBLIGACIONES

Hacia finales del siglo XII empiezan a aparecer en Europa tratados lógicos sobre un cierto "arte de la obligación" (*ars obligatoria*). Esos "tratados de las obligaciones" suelen contener discusiones relativamente sistemáticas en torno a una serie de reglas dialécticas que han de ser obedecidas si se quiere participar en determinadas clases de disputación lógica[58].

El modo como una tal disputación obligacional ha de proceder es en líneas generales el siguiente[59]. La disputación ha de darse necesariamente entre dos hablantes: el "Oponente" (*Opponens*) y el

57 "[...] quae [sc. suppositio] est proprietas conveniens termino sed numquam nisi in propositione" (*SL* I.63 [*OPh* I: 193]).

58 Pueden hallarse buenas introducciones a la teoría medieval de las obligaciones en Green (1963); Spade (1982, 2008); Stump (1982).

59 La siguiente descripción es relativamente estándar entre los lógicos medievales. Había, desde luego, diferencias idiosincrásicas en el modo como cada autor daba cuenta de las distintas especies de obligación, así como de sus reglas. La teoría de Ockham, breve en comparación con la de Burley o la de Pablo Veneto, se encuentra en *SL* III-3.39-45.

"Respondente" (*Respondens*). El objetivo del Oponente es obligar al Respondente a conceder afirmaciones que sean incompatibles con otras que hayan sido concedidas anteriormente; recíprocamente, el objetivo del Respondente será evitar comprometerse con afirmaciones incompatibles con otras ya concedidas por él.

El Oponente es el encargado de iniciar la disputación realizando la primera afirmación, la cual es llamada *lo Puesto* (*Positum*). Ahora bien, dependiendo de cuál sea la especie de obligación que se esté disputando (*Institutio, Positio —possibilis* e *impossibilis—, Petitio, Sit verum*, etc.), lo Puesto ha de ser de cierta naturaleza. Por ejemplo, en una de las especies de obligación más comunes e interesantes por sus ramificaciones teológicas, la *Positio impossibilis*, lo Puesto deberá ser una afirmación imposible pero no manifiestamente autocontradictoria, *e. g.* "Dios no es sabio"[60].

El segundo momento de la disputación obligacional comienza cuando el Respondente hace su primera jugada: él deberá conceder, negar o poner en duda lo Puesto (por lo general, la primera jugada del Respondente será la de concesión, ya que, si no lo hace, la disputación terminará sin realmente haber comenzado). En adelante, el Oponente hará sucesivamente afirmaciones adicionales, denominadas *Proposiciones* (*Propositiones*), respecto de las cuales, a su vez, el Respondente deberá responder concediendo, negando o dudando. Por ejemplo, si la primera Proposición es "No hay nada que Dios no conozca", el Respondente estará obligado a concederla. Pues, al haber concedido lo Puesto, el Respondente se halla comprometido a conceder todo lo que se siga de ello. Como, en este caso, la primera Proposición se sigue de lo Puesto, en el sentido de que no es manifiestamente incompatible con ello, el Respondente está obligado a concederla.

Ahora bien, si para el Respondente no es del todo clara la relación de compatibilidad o incompatibilidad entre la última Proposición y lo Puesto o las Posiciones concedidas anteriormente —por ejemplo, si la Proposición es anfíbola—, puede responder: "Lo dudo". Desde luego, esa jugada lo comprometerá a dudar de todo lo que se siga de esa primera duda. Sin embargo, si la Proposición no tiene en principio nada que ver con lo ya concedido —lo que los tratados de

60 "[...] illa propositio impossibilis quae manifeste apud omnem intellectum infert contradictoria non est admittenda" (*SL* III-3.42 [*OPh* I: 739]).

obligaciones denominaban una "Proposición no pertinente (*impertinens*)"—, el Oponente estará obligado a responder de acuerdo con (lo que el Respondente cree que son) sus propias convicciones. Por ejemplo, si la Proposición es "Sócrates es un hombre", el Oponente la deberá conceder, debido a que ni se opone ni es compatible con lo antes concedido (al menos no de manera manifiesta) y el Respondente puede presuponer con tranquilidad que el Oponente cree que es verdadera.

La disputación termina o bien cuando el Respondente ha sido obligado a conceder una Proposición incompatible con lo antes concedido, en cuyo caso gana el Oponente; o bien cuando, luego de un tiempo previamente establecido, el Oponente no ha logrado obligarlo a ello, en cuyo caso éste dice "¡Se acabó el tiempo!" (*Cedat tempus!*) y el Respondente es quien gana.

No ha habido, sin embargo, un consenso entre los intérpretes respecto de cuál haya sido la finalidad última de los tratados medievales de las obligaciones[61]. Algunos creen que eran herramientas conceptuales para el análisis de paradojas y absurdos (*insolubilia*) lógicos; otros, que eran juegos lógicos de sostenimiento de consistencia; otros, que eran herramientas conceptuales para analizar situaciones contrafácticas; otros, que eran ejercicios académicos para preparar a los estudiantes en la defensa de sus disertaciones; y otros, finalmente, consideran que proveían de reglas dialécticas de manejo de compromisos lingüísticos.

Mi lectura, que sigue de cerca la interpretación más reciente de Catarina Dutilh Novaes[62], es la última de esta lista. Considero que un rasgo central de las teorías lógicas medievales, que desafortunadamente ha sido pasado por alto por muchas de las descripciones historiográficas posteriores, es su carácter esencialmente *práctico*. Los lógicos medievales —y asimismo los antiguos, sin duda— estaban interesados en entender sistemáticamente los usos argumentativos

61 Para un recuento detallado del estado del arte, *cf.* Dutilh Novaes (2005; 2007, c. 3).

62 *Cf.* Dutilh Novaes (2011a); Vaughan (2014, c. 5). Hasta hace unos años, Dutilh Novaes suscribía la interpretación del sostenimiento de consistencia (Dutilh Novaes, 2005, 2007), pero ahora se inclina a aceptar en su lugar la lectura del manejo de compromisos lingüísticos.

que acaecen en contextos dialógicos, en los que las aserciones —los "actos de habla asertivos", diríamos hoy— tienen no sólo una finalidad doxástica y epistémica, sino una principalmente normativa. En consecuencia, la teoría medieval de las obligaciones es una aproximación sistemática normativa a la argumentación dialógica.

Pero mi propuesta es un poco más amplia. Pues pienso que la normatividad de los actos discursivos, estudiada por los tratados medievales de obligaciones, no se restringe al reducido ámbito de los juegos dialécticos. Creo que el concepto mismo de *propositio* —en contraste con el de *enuntiatio* y el de *oratio*, inclusive al nivel del lenguaje mental— es una noción dialéctica normativamente cargada[63].

Es de ahí que cuando Ockham establece como una condición de convertibilidad, entre una proposición de modo *verdadero* y su *dictum*, el hecho de que el hablante la haya formado (*si propositio sit*), se está refiriendo con ello no sólo al hecho de que el hablante efectivamente haya formado la proposición mental del *dictum* y haya asentido a ella, sino que —lo que es crucial para nuestro argumento— se haya comprometido con su asertabilidad (*assertibility*). Ahora bien, tal como vimos en el caso de las disputaciones obligacionales, el compromiso lingüístico con una proposición se "propaga" —por así decirlo— a través de todas las proposiciones que se sigan de ella, así como todas aquellas que le sean incompatibles. En ese orden de ideas, Ockham precisa de una teoría de las consecuencias, que dé cuenta sistemática de tales relaciones de inferencia e incompatibilidad.

LA TEORÍA DE LAS CONSECUENCIAS

La segunda teoría que examinaremos concierne a la división de la lógica que estudia las clases de inferencias y sus propiedades. Ockham distingue tres grandes clases o especies de consecuencias: 1) las formales por un medio extrínseco (*PME*), 2) las formales por un medio intrínseco (*PMI*) y 3) las materiales[64]. Podemos obviar por ahora los detalles y problemas de esta clasificación. Lo que nos interesa en este momento concierne a la segunda especie de consecuencias.

63 Para un análisis más detallado de esta idea, *cf.* Vaughan (2014, c. 5).

64 *Cf. SL* III-3.1. También *cf.* Vaughan (2009; 2014, c. 6).

De acuerdo con Ockham, las consecuencias PMI son aquellas en las que su mera forma lógica *no* basta para que el consecuente se siga de por sí del antecedente (al contrario de lo que ocurre con las consecuencias PME), sino que requiere de un "medio intrínseco" (*medium intrinsecum*) que vincule *semánticamente* —en el sentido extensional que hemos señalado— los extremos del consecuente. Por ejemplo, la consecuencia:

(18) Un hombre corre; por lo tanto, un animal corre,

no es inmediatamente buena (*bona*), en el sentido en que el consecuente no se sigue formalmente del antecedente en virtud de una regla que concierna meramente a las propiedades formales de las proposiciones (esto es, lo que Ockham denomina un "medio extrínseco"). Sin embargo, es evidente que aquí existe de hecho una conexión *semántica* entre el sujeto del antecedente y el del consecuente, conexión que el medio intrínseco "Todo hombre es animal" hace explícita.

Ahora bien, de acuerdo con la interpretación tradicional formalista de la teoría medieval de las consecuencias, las consecuencias PMI de Ockham han de ser entendidas como meros entimemas, esto es, silogismos deficientes. Así las cosas, la consecuencia (18), en sí misma imperfecta, requiere del mencionado medio intrínseco para completar el siguiente silogismo:

(19) [Todo hombre es animal;]
un hombre corre;
por lo tanto, un animal corre,

que está gobernado por la regla lógica del *dici de omni* y que, por eso mismo, es formalmente correcto. De acuerdo con esta interpretación, entonces, las consecuencias PMI serían solamente una subespecie de las consecuencias de las PME.

Esta interpretación formalista adolece de varios problemas, entre los cuales quiero mencionar los siguientes: primero, borra la distinción ockhamiana entre consecuencias PMI y PME; segundo, no permite trazar una distinción clara entre medios extrínsecos silogísticos (que gobiernan la bondad de una clase de consecuencias PME) y medios

extrínsecos no-silogísticos; y tres, entiende incorrectamente la noción aristotélica de entimema[65]. Al respecto del último punto, considero oportuna la lectura que intérpretes como E. Kapp (1942), C. H. Hamblin (1970) y más recientemente J. Woods (2002, 2014, 2004) han hecho de la teoría silogística aristotélica. De acuerdo con ellos, Aristóteles concibió su teoría del silogismo teniendo en mente una utilidad o función práctica, en el sentido aludido anteriormente. Es de ahí que juzgo adecuado interpretar el entimema no como una especie defectuosa de inferencia formal, sino, por el contrario, como un expediente lógico-semántico de explicitación del contenido proposicional del antecedente.

Así las cosas, en contraste con la interpretación formalista, he propuesto una interpretación inferencialista no sólo de las consecuencias PMI de Ockham, sino también de las consecuencias PME, tal que la autoridad lógica de estas últimas se halla subordinada a la de las primeras. De acuerdo con mi lectura, la manera correcta de entender las consecuencias PMI es dentro de un marco lógico-semántico *inferencialista*[66]. Para expresarlo sucintamente, esto quiere decir lo siguiente: en primer lugar, que el significado de un término sólo puede darse en función del significado de la proposición completa (tesis proposicionalista); en segundo lugar, que el significado de la proposición no se da por el modo como ella capte o represente el mundo, sino por las relaciones inferenciales que se den entre ella y otras proposiciones del lenguaje (incluso con aquellas de las que el hablante no tiene noticia en principio) (tesis inferencialista); en tercer lugar, que todo hablante que profiera una proposición está con ello manifestando una actitud normativa frente a su aceptabilidad, en virtud de la cual se obliga, ante otros hablantes, a conceder todo lo que se siga de ella y a rechazar todo lo que sea incompatible con ella (tesis normativa); y finalmente, en cuarto lugar, que la función del aparato formal (la estructura formal silogística, por ejemplo) —el "vocabulario lógico"— es la de hacer explícitos los compromisos lingüísticos de los hablantes (tesis expresivista).

65 *Cf.* Vaughan (2014, §6.4.2), para una discusión detallada del asunto.

66 Quienes estén familiarizados con esta manera de concebir la noción de inferencia identificarán la influencia de W. Sellars y R. Brandom en ella. *Cf.* especialmente Sellars (1953, 2007b); Brandom (1988, 1994, 2000). También *cf.* Vaughan (2014, c. 3).

Tomemos un ejemplo concreto de Ockham. Según él, hay una clase de consecuencias *PMI* gobernadas por el siguiente medio extrínseco no silogístico:

(20) Del superior distribuido al inferior distribuido la consecuencia es buena[67].

Un ejemplo de una tal consecuencia, dice Ockham, sería éste:

(21) Todo animal corre; por lo tanto, todo hombre corre[68].

De acuerdo con la lectura inferencialista de la teoría ockhamiana de las consecuencias, lo que sucede aquí es lo siguiente. Un hablante forma en su mente el antecedente ("Todo animal corre"), asiente a él y, en sentido estricto, lo entiende. Eso implica que, al comprometerse con su asertabilidad, se compromete por eso mismo con todo lo que se sigue de él; en este caso, se compromete con el consecuente de (21), a saber, "Todo hombre corre", entre otras. La función del vocabulario lógico —el medio extrínseco (20)— y del medio intrínseco "Todo hombre es un animal" es expresiva: busca hacer explícito el compromiso del hablante con el consecuente de (21). En otras palabras, no es que la consecuencia (21) sea buena *porque* el medio intrínseco completa el silogismo; por el contrario, el silogismo tan sólo hace explícito el hecho de que todo el que se comprometa con la asertabilidad del antecedente ("Todo animal corre") está obligado a comprometerse con la del consecuente ("Todo hombre corre").

Dicho más sencillamente, para pasar del antecedente al consecuente de (21) es preciso, antes que nada, conocer el significado del vocabulario no lógico de sus partes (*animal, hombre, correr*). En ese sentido, la función que la consecuencia (21) cumple es la de hacer explícito ese significado. Toda la teoría ockhamiana de las consecuencias *PMI* (contenida principalmente en *SL* III-3.2-6) es una sistematización de tal concepción semántica.

67 "[...] a superiori distributo ad inferius distributum est consequentia bona" (*SL* III-3.2 [*OPh* I: 591]).

68 "[...] omne animal currit, igitur omnis homo currit" (*SL* III-3.2 [*OPh* I: 591]).

LA TEORÍA PROORACIONAL DE LA VERDAD

De acuerdo con la interpretación que hemos presentado aquí, en su teoría lógico-semántica madura, Ockham suscribe una concepción proposicionalista y pragmática de la significación. Esto significa que el acto de entender un contenido conceptual es el acto intelectual mismo de formar, asentir y hacer una aserción (*pro-ponere*). Este acto, como vimos, tiene una cara normativa que le es esencial. En efecto, hacer una aserción es comprometerse con ella, con todo lo que se sigue de ella, y con la negación de todo lo que es incompatible con ella. La teoría de las obligaciones codifica, en ese sentido, las reglas de compromiso lingüístico; y la teoría de las consecuencias, por su parte, codifica las reglas de inferencia e incompatibilidad que hacen explícito el contenido conceptual de las aserciones.

Volvemos de nuevo a nuestra pregunta inicial: ¿qué es la verdad? Recordemos ahora dos tesis negativas y una positiva de Ockham al respecto.

> *Tesis antirrealista.* — La verdad *no* es una propiedad real de las proposiciones verdaderas.
> *Tesis antirrepresentacionalista.* — Una proposición verdadera *no* es tal en virtud de que signifique o represente hechos brutos en el mundo.
> *Tesis asertabilista.* — La aserción de que *p* es verdadera es convertible con la aserción de que *p*, bajo la condición de que *p* sea.

Lo que quiero defender es la idea de que la aceptación, por parte de Ockham, de la conjunción de estas tres tesis equivale a su aceptación de una teoría *prooracional* de la verdad. Veamos qué quiere decir esto.

Una teoría prooracional de la verdad (*prosentential theory of truth*) establece que el acto de afirmar que una proposición es verdadera es equivalente al acto de afirmar la proposición misma. Expresado técnicamente, establece que la prooración "*p* es verdadera" y la oración *p* son equivalentes[69]. Esta concepción es también conocida como *teoría*

69 Al respecto *cf.* Grover (1992); Grover, Camp, Jr. y Belnap, Jr. (1975); Brandom (1979; 1994, c. 5).

de la redundancia, por cuanto afirma que el contenido de la prooración es redundante respecto del contenido de la oración.

Quienes, como Robert Brandom, suscriben una teoría prooracional de la verdad, derreifican la noción de verdad, entendiéndola por el contrario en términos anafóricos (al igual que sucede con la noción de referencia)[70]. Eso quiere decir que el término *verdadero* tiene un papel expresivo, no semántico, y por lo tanto se comporta de modo diferente al de otros predicados. *Verdadero* sirve para hacer explícito el hecho de que el hablante suscribe un compromiso con la asertabilidad de un enunciado ya mencionado, de donde se desprende su carácter anafórico.

CONCLUSIONES

La interpretación que se ha presentado aquí está basada en la lectura proposicionalista que el sistema lógico-semántico de Ockham suscribe en su madurez. Como vimos, Ockham rechaza teorías realistas de la significación y la verdad, como las de Burley y Pseudo-Campsall, de acuerdo con las cuales 1) la verdad es una propiedad real de las proposiciones mentales y 2) el objeto de una proposición verdadera es un hecho bruto del mundo (la *propositio in re* burleyana).

Desde una perspectiva metafísica, la afirmación según la cual la verdad (y la bondad, la unidad, etc.) es un predicado del ser recibe de parte de Ockham una interpretación acorde con su postura antirrealista y conceptualista. Tal afirmación ha de entenderse como estableciendo que los términos *ser* (o *ente*) y *verdadero* son intercambiables en determinados contextos proposicionales. Más precisamente, quiere decir que, por ejemplo, la proposición "Sócrates es (o existe)" y la proposición "Que Sócrates es (o existe) es verdadero" son convertibles: la una se sigue de la otra y viceversa.

Ahora bien, el rechazo de una teoría realista de la verdad y, en concreto, el rechazo de una teoría correspondentista basada en hechos, como las de Burley, no implica necesariamente un rechazo de por sí de toda forma de correspondentismo. Tal como anotamos en su momento, Ockham parece suscribir una concepción

70 *Cf.* Brandom (1994, p. 323 y ss.).

correspondentista bastante cercana a la de Aristóteles. O al menos eso parece en sus comentarios a las *Categorías* y al *Perihermeneias*. De acuerdo con Ockham, decimos que una proposición es verdadera "cuando connota que una cosa es tal en realidad como es importada por la proposición"[71]. Parece entonces que la correspondencia no es entre proposiciones y hechos, sino entre el modo como una proposición se afirma respecto de una cosa y el modo como la cosa misma es. O, lo que es lo mismo, entre el modo como un predicado se dice de un sujeto, y el modo como el *suppositum* mismo del sujeto es.

Esto nos conduce a la teoría ockhamiana de la suposición. En efecto, en el caso más simple de todos —el de una asertórica categórica afirmativa—, una proposición es verdadera si y sólo si el término sujeto y el término predicado suponen o están por la misma entidad. Por lo tanto, si afirmar que una proposición es verdadera es equivalente a aseverar la proposición misma, podemos ver entonces cómo la asertabilidad de una proposición está necesariamente relacionada con el hecho de que un hablante entienda que, al copular sujeto y predicado, ambos términos han de suponer por lo mismo.

Es justamente aquí donde la cláusula "si la proposición es (*si propositio sit*)" es crucial para determinar el sentido de la concepción de Ockham. Como vimos, la teoría madura ockhamiana del acto proposicional intelectual identifica la formación o composición del *complexum* con el acto mismo de asentir a la proposición mental y aseverarla. Con todo, ese acto no sólo es un evento teórico, en cuanto acto complejo de cognición; ante todo, es un evento práctico, en cuanto acto complejo de atribución de una actitud normativa. Aseverar una proposición tiene un componente normativo fundamental. Pues implica que quien realiza el acto de aseveración se compromete *eo ipso* con la asertabilidad no sólo de la proposición misma y de su verdad, sino con la de todo lo que se siga de ella, y también se compromete a rechazar todo lo que sea incompatible con ella.

En ese orden de ideas, las teorías ockhamianas de las obligaciones y las consecuencias son una forma de tratar sistemáticamente los compromisos lingüísticos de los hablantes, siempre en contextos dialógicos. Si, por ejemplo, alguien afirma "Un hombre corre", se

71 "[...] connotat quod ita sit in re sicut importatur per propositionem" (*Quodl.* VI.29 [*OTh* IX: 697]).

compromete con su asertabilidad y con la de "Un animal corre", entre otras. Como lo explicamos muy someramente, todas estas relaciones inferenciales son *materiales*, en el sentido en que están basadas no en la forma lógica de las proposiciones, sino en su contenido proposicional.

Empecé este trabajo aludiendo de pasada al problema metafísico de la individuación. Al contrario de lo que sucede con los realistas, quienes precisan de un principio —la *materia signata* tomista y la *haeccitas* escotista, por ejemplo— que dé cuenta de cómo las naturalezas universales han de contraerse en individuos singulares, Ockham sencillamente no tiene ese problema. Puesto que su ontología sólo admite substancias singulares y cualidades singulares, la individuación es un rasgo primitivo de toda entidad. Es decir, no es preciso reducirla a otros rasgos, por cuanto el ser y la unidad son convertibles.

Algo similar pasa con la verdad. Estrictamente hablando, la verdad no es un problema para Ockham, por la misma razón que la individuación tampoco lo es. Esto quiere decir que la verdad no debe explicarse en términos de rasgos lógica u ontológicamente anteriores, como por ejemplo la inherencia de una cierta cualidad real o de una cierta relación real. Toda entidad es verdadera en el siguiente sentido restringido: si la entidad es o existe, entonces la proposición que afirma que ella es o existe es verdadera; y al contrario, si una proposición afirma que una entidad es o existe es verdadera, la entidad es o existe[72]. De lo que se sigue, según Ockham, que la proposición que afirma que una entidad es es convertible con la proposición que afirma que es verdad que esa entidad es. Es en ese sentido en el que la verdad, para Ockham, no requiere de una explicación enrevesada.

Marilyn Adams publicó en 1989 uno de los mejores artículos que se haya escrito sobre la teoría de la verdad de Ockham. Adams

72 Nótese, sin embargo, que si bien la primera implicación es necesaria (Si *a* es/existe, entonces "*a* es/existe" es verdadera), la segunda no lo es irrestrictamente (Si "*a* es/existe" es verdadera, entonces *a* es/existe). La razón de esto es que puede suceder que proposiciones verdaderas no sean sobre entidades efectivamente existentes. Por ejemplo, la proposición "Un hombre puede ser un animal" es (necesariamente) verdadera, con independencia de que existan o no hombres. Esto es una consecuencia de la comprensión ampliada de la significación suscrita por Ockham. Con todo, él tiene en cuenta este tipo de casos cuando elabora su teoría de la verdad. (*Cf. e. g. Exp. Praed.*, c. 18, §5 [*OPh* II: 327]).

muestra con todo lujo de detalles cómo la ruptura de Ockham con una determinada tradición teológica lo lleva a replantear la relación que hay entre la verdad en Dios, la verdad en la creación y la verdad en el lenguaje. Adams concluye de su examen, no sin cierto aire de decepción, que la verdad para Ockham no es un problema, al contrario de lo que fue para la tradición agustiniana, anselmiana, tomista y escotista.

Si la interpretación prooracional de la teoría de la verdad de Ockham que he presentado aquí es correcta, creo haber mostrado precisamente en qué sentido Adams arroja su sentencia. La verdad no es una propiedad real de las cosas o de las proposiciones. La verdad es únicamente la conciencia explícita de que un hablante suscribe la asertabilidad de una proposición. Con todo, el que para Ockham la verdad no sea un problema no significa que lo que él haya tenido que decir al respecto de ella no sea profundamente iluminador.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Agustín, san (1955). *Las confesiones.* Madrid: BAC.

Agustín, san (1957). *Del Orden.* Madrid: BAC.

Agustín, san (1963). *Contra los académicos.* Madrid: BAC.

Agustín, san (1965). *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (pp. 36-124) (trad. V. Capanage). En *Obras de san Agustín.* Madrid: BAC.

Agustín, san (1968). *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (pp. 1-35). En *Obras de san Agustín.* Madrid: BAC.

Anselm von Canterbury (1966). *De veritate / Über die Wahrheit* (trad. Fr. Franciscus Salesius Schmitt). Stuttgart-Bad Canstatt: Friedrich Frommann Verlag-Günther Holzboog.

Anselmi Cantuarensis Archiepiscopi, Opera Omnia (1968) (ed. F. S. Schmitt). Stuttgart-Bad Canstatt: Friedrich Frommann Verlag-Günther Holzboog.

Anselm von Canterbury (2001). *Über die Wahrheit.* Hamburgo: Felix Meiner Verlag.

Aquino, T. (1888-1906). Summa theologiae. En *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M.* vols. IV-XII. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide (Commisio Leonina).

Aquino, T. (1929). *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis* (4 vols.). París: Ed. Mandonnet-P. Lethielleux.

Aquino, T. (1970-1976). Quaestiones disputatae de veritate. En *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M.* t. XXII, vols. I-III. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide (Commisio Leonina).

Aristóteles (1948). *Aristotle's Metaphysics, Vol. 1* (comentarios W. D. Ross, W. D.). Oxford: Clarendon Press.

Aristóteles (1949). *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione* (ed. L. Minio-Paluello). Oxford: Oxford University Press.

Aristóteles (1957). *Aristotelis Metaphysica* (trad. W. Jaeger). Oxford: Clarendon Press.

Aristóteles (1979). *Die Metaphysik des Aristoteles* (Volkmann-Schluck, Karl-Heinz). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Aristóteles (1982). *Tratados de lógica (Organon) I. Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas* (trad. M. Candel-Sanmartín). Barcelona: Gredos.

Aristóteles (1990). *Metafísica* (trad. V. García Yebra). Madrid: Gredos.

Aristóteles (1993). *Metaphysics Books* Γ, Δ *and* E. (trad. C. Kirwan). Oxford: Clarendon Press.

Aristóteles (1994a). *Metafísica* (trad. T. Calvo). Madrid: Gredos.

Aristóteles (1994b). *Acerca del alma* (trad. T. Calvo Martínez). Barcelona: Gredos.

Aristóteles (2006). *Aristotle: Metaphysics Book* Θ (traducción y comentario: S. Makin). Oxford: Clarendon Press.

Aristóteles (2008). *Aristotle: Métaphysique* Gamma: édition, traduction, études (comp. A. Stevens). Lovaina: Peters.

Aristóteles (2010). *Les Métaphysiques.* (traducción y comentario: A. De Muralt, Andre). París: Les Belles Lettres.

Aristóteles (2014). *Métaphysique Delta* (traducción y comentario: R. Bodéüs y A. Stevens). París: Vrin.

Aristóteles (2015). *Métaphysique Epsilon* (traducción y comentario: E. Berti, E). París: Vrin.

Avicena (1952a). *al-Shifā': al-Mantiq 1, Madjal (Introducción a la lógica).* Cairo: al-Maṭba'a al-Amīriyya..

Avicena (1952b). *Avicenna's Psychology. An English Translation of Kitāb al-Najāt, book II, chapter VI (Tratado acerca del alma de La Salvación).* Londres: Oxford University Press.

Avicena (1956). *al-Shifā': al-Mantiq 5, Kitāb al-Burhān (Libro de la demostración).* Cairo: al-Maṭba'a al-Amīriyya.

Avicena (1959). *Shifā': al-Nafs [Avicenna's De anima, Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'] (Tratado acerca del alma de la Shifā').* Londres: Oxford University Press.

Avicena (2005). *al-Shifā': al-Ilāhiyyāt [The Metaphysics of the Healing] (Metafísica de la Shifā')*. Utah: Brigham University Press.

Bazán, B. (1971). Un commentaire anti-averroïste du Traité de l'âme. En *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote* (pp. 349-514). Lovaina: Publications Universitaires.

Boecio (1877-1880). *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis Peri hermenias* (2 vols). Leipzig: Teubner.

Boecio (1921). *De Boethii consolatione philosophiae*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung.

Boecio (1973). *The Theological Tractates, The Consolation of Philosophy* (eds. H. F. Stewart, E. K. Rand y S. J. Tester). Cambridge-Londres: Harvard University Press.

Boecio (1974). *Severino Boezio* (2 vols.) (trad. L. Obertello). Génova: Academia Ligure di Scienze e Lettere.

Boecio (1997). *La consolación de la filosofía* (trad. L. Pérez Gómez) Madrid: Akal.

Boecio (2000). *Traités théologiques* (trad. A. Tisserand). París: Flammarion.

Boecio (2002). *Boecio: cinco opúsculos teológicos (Opuscula Sacra)*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Boecio (2005). *De Consolatione Philosophiae. Opuscula Theologica* (2.ª ed.). Leipzig: Saur.

Boecio (2013). *Opuscula Sacra (vol. 2). De santa trinitate, De persona et duabus naturis (Traites I et v)* (trads. C. Moreschini y A. Galonnier). Lovaina-París: Peeters.

Burley (1973). Walter Burley's Middle Commentary on Aristotle's *Perihermeneias* (trad. S. Brown). *Franciscan Studies* 33, 42-134.

Calcidio (2011). *Commentaire au Timée de Platon* (trad. B. Bakhouche). París: Vrin.

Dionisio Areopagita (1990-1991). *Corpus Dionysiacum* I-II. (eds. B. R. Suchla y A. Ritter). Berlín: De Gruyter.

Jámblico (1888). *Iamblichi Protrepticus* (trad. E. Pistelli). Lepzig: Teubner.

Martín de Dacia (1969). *Quaestiones super Peri hermeneias* (ed. H. Roos). Copenhague: GAD.

Nicolás de París (2011). Nicholas of Paris on Aristotle's *Perihermeneias 1-3* (trad. H. Hansen y A. Mora Márquez). *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 80.

Ockham, W. (1967-1987). *Opera theologica* (eds. G. Gál *et al.*) (10 vols.). St. Bonaventure, Nueva York: Franciscan Institute.

Ockham, W. (1974-1988). *Opera philosophica* (eds. G. Gál *et al.*) (7 vols). St. Buenaventure, Nueva York: Franciscan Institute.

Platón (1900-1907). *Platonis Opera.* (ed. J. Burnet). Oxford: Clarendon Press.

Platón (2010). *Timeo* (trad. J. M. Zamora Calvo) (apéndices y notas de Luc Brisson). Madrid: Abada.

Plutarco (1993). *Moralia* (eds. W. Paton, J. Wegehaupt y H. Gärtner). Leipzig-Stuttgart: Teubner.

Proclo (1903-1906). *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria* (ed. E. Diehl). Leipzig: Teubner.

Proclo (1963 [1933]). *The Elements of Theology* (trad. E. R. Dodds). Oxford: Clarendon Press.

Pseudo-Campsall (1982). Logica Campsale Anglici valde utilis et realis contra Ocham. En E. A. Synan (ed.), *The Works of Richard of Campsall* (pp. 75-420). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

FUENTES SECUNDARIAS

Adams, M. M. (1985). Things versus "Hows", or Ockham on Predication and Ontology. En J. Bogen y J. E. McGuire (eds.), *How Things Are: Studies in Predication and the History of Philosophy and Science* (pp. 175-188). Dordrecht-Boston-Hingham: Reidel.

Adams, M. M. (1987a). *William Ockham.* Notre Dame: Franciscan Institute.

Adams, M. M. (1987b). Ockham on Truth. *Medioevo* 15, 143-172.

Adamson, P. (2013). From the Necessary Existent to God. En *Interpreting Avicenna* (pp. 170-189). Cambridge: Cambridge University Press.

Aertsen, J. A. (2003). *La filosofía medieval y los trascendentales: Un estudio sobre Tomás de Aquino.* Pamplona: Eunsa.

Aertsen, J. A. (2002). Truth in Thomas Aquinas. En *Il Dibattio Contemporaneo sulla Verità, Atti della II Sessione Plenaria* (22-24 Giugno 2001) (pp.

50-54). Ciudad del Vaticano: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis.

Anscombe, G. E. M. (1984). Truth: Anselm or Thomas? *Aquinas Lecture.* Oxford: Blackfriars.

Armstrong, A. H. (ed.) (1967). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote: Essai sur la problámetique aristotélicienne.* París: Presses Universitaries de France.

Aubenque, P. (ed.) (1987a). *Études sur Parménide: Problèmes d'interprétation* (t. 2). París: Vrin.

Aubenque, P. (1987b). Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parmenide. En *Études sur Parménide* (pp. 102-134). París: Vrin.

Bächli, A. (2004). Anselm von Canterburys Definition der Wahrheit. *Internationale Zeitschrift für Philosophie,* 2, 210-221.

Bäck, A. (1987). Avicenna on Existence. *Journal of the History of Philosophy* 25 (3), 351-367.

Bakhouche, B. (2003). *Boèce et le* Timée. En A. Galonnier (ed.), *Boèce ou la chaîne des savoirs: Actes du colloque international de la Fondation Singer.* Lovaina/París: Institut Supérieur de Philosophie/Peeters.

Balthasar, H.U von. (1986). *Gloria: Una estética teológica 2.* Madrid: Encuentro.

Barral, M. R. (1984). Truth and Justice in the Mind of Anselm. En R. Foreville (ed.), *Les mutations socio-culterelles au tournant des XIe-XIIe siècles, Études Anselmiennes: Proceedings of theColloque International du Centre National de la Recherche Scientifique Held in Le Bec-Hellouin 11-16 July 1982* (pp. 571-582). París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

Barry, A. (1993). *Truth in Philosophy.* Cambridge: Harvard University Press.

Beierwaltes, W. (1992). *Pensare l'Uno: Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi.* Milán: Vita e Pensiero.

Beierwaltes, W. (2000). *Platonismo nello Cristianesimo.* Milán: Vita e Pensiero.

Berti, E. (2002). Osservazioni a Proposito di Verità e Metafisica. En *Il Dibattio Contemporaneo sulla Verità, Atti della II Sessione Plenaria 22-24 Giugno 2001* (pp. 161-168). Vaticano: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis.

Bertolacci, A. (2012). The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context. En *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion* (pp. 257-288). Leiden: Brill.

Bettetini, M. (1995). Pensare il nulla, dire la materia: Libertà ed ermeneutica nel libro XII delle *Confessioni. En Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana* (pp. 139-149). Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.

Black, D. (1993). Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions. *Dialogue* 32, 219-258.

Black, D. (2013). Certitude, Justification, and the principles of knowledge in Avicenna's epistemology. En *Interpreting Avicenna* (pp. 120-142). Cambridge: Cambridge University Press.

Blumenthal, H. J. (1993). Plotinus and Proclus on the criterion of truth. En *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*. Londres: Variorum.

Bochet, I. (2004). *Le Firmament de l'Écriture*. París: Études Augustiniennes.

Boehner, P. (1992a). Ockham's Theory of Signification. En M. Buytaert (ed.), *Collected Articles on Ockham* (pp. 201-232). Bonaventure, Nueva York: Franciscan Institute.

Boehner, P. (1992b). Ockham's Theory of Supposition and the Notion of Truth. En M. Buytaert (ed.), *Collected Articles on Ockham* (pp. 232-267). Bonaventure, Nueva York: Franciscan Institute.

Boehner, P. (1992c). Ockham's Theory of Truth. En M. Buytaert (ed.), *Collected Articles on Ockham* (pp. 174-200). Bonaventure, Nueva York: Franciscan Institute.

Boehner, P. (1992d). The Metaphysics of William of Ockham. En M. Buytaert (ed.), *Collected Articles on Ockham* (pp. 373-399). Bonaventure, Nueva York: Franciscan Institute.

Bohm, T. (2006). Das Wahrheitsverständnis in Bibel und Früher Kirche. En M. Enders y J. Szait (eds.), *Die Geschichte des philosopischen Begriffs der Wahrheit*. Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter.

Boudon-Millot, V. (2000). *Galien. Exhortation à l'étude de la médecine. Art médical*. París: Les Belles Lettres.

Brandom, R. (1979). Truth and Assertibility. *Journal of Philosophy* 73(6), 137-149.

Brandom, R. (1988). Inference, Expression, and Induction. *Philosophical Studies* 54(2), pp. 257–285.

Brandom, R. (1994). *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press.

Brandom, R. (2000). *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press.

Briancesco, E. (1981). Justicia y verdad en san Anselmo: El capítulo 12 de *De veritate*. *Patristica et Mediaevalia* 2, 5-20.

Brisson, L. (2004). Kronos, Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' Interpretation of the *Chaldean Oracles*. En *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought* (pp. 191-210). Lovaina: Leuven University Press.

Brower-Toland, S. (2007). Ockham on Judgment, Concepts, and the Problem of Intentionality. *Canadian Journal of Philosophy* 37(1), 67-110.

Brown, M. (2012). Anselm on truth and Beauty. *The Saint Anselm Journal*, 8 (1), 1-13.

Bruyne, E. (1994). *La estética de la Edad Media*. Madrid: Visor.

Burkert, W. (1962). *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Núremberg: Verlag Hans Carl.

Cameron, A. (1995). The Language of Images. En D. Wood (ed.), *The Church and the Arts*. Oxford: Blackwell.

Canals, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU.

Carrillo, S. (2010). *El Evangelio según San Juan*. Villatuerta: Editorial Verbo Divino.

Cassin, B. y Narcy, M. (trads. y comm.) (1989), *La décision du sens: Le livre* Gamma *de la* Métaphysique *d'Aristote*. París: Vrin.

Castañeda, F. (1997). Anselmo de Canterbury y el argumento ontológico de la existencia del demonio. *Ideas y Valores*, 105, 62-77.

Castañeda, F. (2001). Introducción a la filosofía del lenguaje en Anselmo de Canterbury. En F. Castañeda (ed.), *Anselmo de Canterbury: Fragmentos sobre filosofía del lenguaje* (pp. 13-152). Bogotá: Ediciones Uniandes.

Castañeda, F. (2005). El Tratado sobre la caída del demonio o el problema del origen y de la concepción del mal en Anselmo de Canterbury. En F. Castañeda (ed.), *Anselmo de Canterbury: Tratado sobre la caída del demonio* (pp. 1-133). Bogotá: Ediciones Uniandes.

Castañeda, F. (2007). La libertad condicionada: Un análisis del *De libertate arbitrii* de Anselmo de Canterbury. En *Anselmo de Canterbury: Tratado sobre la libertad del albedrío* (pp. 31-98). Bogotá: Ediciones Uniandes.

Catapano, G. (2007). Sant'Agostino. Il tempo". Roma: Città Nuova Editrice.

Cattin, Y. (1984). Proslogion et De Veritate: "Ratio, Fides, Veritas". En R. Foreville (ed.), *Les mutations socio-culterelles au tournant des XIe-XIIe siècles, Études Anselmiennes: Proceedings of the Colloque International du Centre National de la Recherche Scientifique* (Le 231 Bec-Hellouin 11-16 de julio de 1982). París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984.

Cesalli, L. (2007). *Le réalisme propositionnel.* París: Vrin.

Cesalli, L. (2013). Meaning and Truth. En A. D. Conti (ed.), *A Companion to Walter Burley: Late Medieval Logician and Metaphysician* (pp. 87-133). Leiden-Boston: Brill.

Chaix Ruy, J. (1965). La création du monde d'après Augustin. *Revue des Études Augustiniennes* 11. 1-2: 85-88.

Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire de mots.* París: Klincksieck, 1968-1980.

Conti, A. (2013). Semantics and Ontology in Robert Kilwardby's Commentaries on the Logica vetus. En H. Lagerlund y P. Thom (eds.), *A Companion to the Philosophy of Robert Kilwardby* (pp. 65-130). Leiden: Brill.

Couloubaritsis, L. (1981). Le statut critique dans les Lettres du Pseudo-Denys. *Byzantion.* 51, 112-121.

Courcelle, P. (1943). *Les lettres grecques en Occident: De Macrobe à Cassiodore.* París: E. de Boccard.

Courcelle, P. (1967). *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité de Boèce.* París: Études Augustiniennes.

Courcelle, P. (1975). *"Connais-toi toi-même" de Socrate à saint Bernard* (3 vols.). París: Études Augustiniennes.

Courtenay, W. J. (2005). Radulphus Brito, Master of Arts and Theology. *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin,* 76: 131-158.

Coyle, K. (2007). God's Place in Augustine's anti-manichaean Polemic. *Augustinian Studies* 38. 1: 87-102.

Crivelli, P. (2004). *Aristotle on Truth.* Cambridge: Cambridge University Press.

Crubellier, M. (2008). La tactique argumentative de *Métaphysique* Gamma 3-6. En A. Stevens (comp.), *Aristote: Métaphysique Gamma* (pp. 379-402). Lovaina: Peters.

Cruz Hernández, M. (1997). *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento*. Salamanca: Anthema Ediciones.

Da Silva, J. F. (2012). Robert Kilwardby. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en http://plato.stanford.edu/entries/robert-kilwardby/#LifWor.

De Andrés, T. (1969). *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid: Gredos.

De Libera, A. (1999). *L'Art des généralités: Théories de l'abstraction*. París: Aubier.

De Libera, A. y Segonds, A. (1998). *Porphyre: Isagoge. Texte grec, translatio Boethii*. París: Vrin.

De Rijk, L. (1982). The Origins of the Theory of the Properties of Terms. En N. Kretzmann *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy* (pp. 161-173). Cambridge: Cambridge University Press.

Decret, F. (1970). *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine: Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*. París: Études Augustiniennes.

Dewan, L. (2003). On Milbank and Pickstock's Truth in Aquinas. *Nova et Vetera* (english edition), 1 (1), 199-212.

Di Silva, M. F. (2015). Il concetto agostiniano di futuro: "Confessiones", XI. *Kriterion* 56. 131: 129-148.

Dillon, J. (1976). Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorial Exegesis. En B. Harris. (ed.), *The Significance of Neoplatonism*. Norfolk: Virginia.

Donati, S. (2013). *Apparientia* and *Modi essendi* in Radulphus Brito's Doctrine of the Concepts: The Concept of Being. En J. Fink *et al.* (eds.), *Logic and Language in the Middle Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen* (pp. 337-356). Leiden: Brill.

d'Onofrio, G. (1991). Il pensiero "convertito": Il giovane Agostino. *Archivio di Filosofia* 59. 323-337.

Dougherty, M. V. (2004). The Problem of *humana natura* in the *Consolatio Philosophiae* of Boethius. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 78, 273-292.

Dreyer, M. (1997). Veritas-Rectitudo-Iustitia. Grundbegriffe ethischer Reflexion bei Anselm von Canterbury. *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 64, 67-85.

Duclow, D. F. (1975). Structure and Meaning in Anselm's *De veritate*. *American Benedictine Review*, 26, 406-417.

Dutilh Novaes, C. (2005). Medieval Obligationes as Logical Games of Consistency Maintenance. *Synthese*, 145 (3), 371-395.

Dutilh Novaes, C. (2007). *Formalizing Medieval Logical Theories: Suppositio, Obligationes and Consequentia*. Berlín: Springer.

Dutilh Novaes, C. (2011a). Medieval Obligationes as a Theory of Discursive Commitment Management. *Vivarium*, 49 (1-3), 240-257.

Dutilh Novaes, C. (2011b). Truth, Theories of. En H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500* (pp. 1340-1347). Dordrecht Springer.

Ebbesen, S. (1978). The Sophism "Rationale est Animal" by Radulphus Brito. *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, 24, 85-120.

Ebbesen, S. (2009). The Aristotelian Commentator. En J. Marenbon (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius* (pp. 34-55). Cambridge: Cambridge University Press.

Enders, M. (1999). Wahrheit und Notwendigkeit: Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury. En *Studien und Texte zur Geistesgeschichte de Mittelalters*. Leiden: Brill.

Enders, M. (2001). Einleitung (al *De veritate*). En *Anselm von Canterbury: Ueber die Wahrheit*. Hamburg.

Enders, M. (2006). 'Wahrheit' von Agustinus bis zum frühen Mittelalter: Stationen einer Begriffsgeschichte. En M. Enders y M. Szait J, *Die Geschichte des philosopischen Begriffs der Wahrheit* (pp. 65-101). Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter.

Enders, M. y Szait, J. (eds.) (2006). *Die Geschichte des philosopischen Begriffs der Wahrheit*. Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter.

Fairweather, E. R. (1960). Truth, Justice and Moral Responsibility in the Thought of St. Anselm. En *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge: Actes du 2 premier congrès international de philosophie médiévale* (pp. 385-391). Lovaina: Éditions Nauwelaerts.

Fensham, F. C. (1968). I am the Way, the Truth and the Life. *Neotestamentica*, 2, 81-88.

Ferrari, L. C. (1973). Astronomy and Augustine's break with the Manichees. *Revue des Études Augustiniennes* 19. 3-4: 263-276.

Ferrari, L. C. (1975). Augustine's "Nine Years" as a Manichee. *Augustiniana* 25: 210-216.

Flasch, K. (1965). Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury. *Philosophisches Jahrbuch*, 72, pp. 322-352.

Flasch, K. (1970). Anselm und der Augustinische Neuplatonismus. *Analecta Anselmiana II*, 232, 1-43.

Flórez, A. (2002). *La filosofía del lenguaje de Ockham: Exposición crítica e interpretación cognitiva*. Bogotá-Granada: Universidad Javeriana-Comares.

Freddoso, A. J. (1998). Ockham's Theory of Truth Conditions. En A. J. Freddoso y H. Schuurman (trads.), *William of Ockham. Ockham's Theory of Propositions. Part II of the 'Summa Logicae'* (pp. 1-76). St. Augustine's Press.

Galonnier, A. (ed.) (2003). *Boèce ou la chaîne des savoirs: Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac (Paris, 8-12 juin 1999)*. Lovaina/París: Institut Supérieur de Philosophie/Peeters.

Gersh, S. (1973). *KINHZIZ AKINHTOZ. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*. Leiden: Brill.

Gersh, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: Brill.

Gersch, S. (1986). *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition* (vol. 2). Indiana: University of Notre Dame Press.

Gerson, L. (2014). Neoplatonic Epistemology: Knowledge, Truth and Intellection. En P. Remes y S. Griffin (eds), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. Londres: Routledge.

Goebel, B. (2001). Rectitudo – Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury: Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 56*. Münster: Aschendorff.

Gombocz, W. (1984). Facere esse veritatem. En R. Foreville (ed.), *Les mutations socio-culterelles au tournant des XIe-XIIe siècles, Études Ansel-miennes: Proceedings of the Colloque International du Centre National de la Recherche Scientifique* (Le Bec- Hellouin 11-16 de julio de 1982) (pp. 561-569). París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

Goulet, R. (2000). Hermeias d'Alexandrie (H 78). *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. III (pp. 639-641).

Green, R. (1963). *The logical Treatise "De Obligationibus": An Introduction with Critical Texts of William of Sherwood (?) and Walter Burley* (tesis doctoral). Lovaina: Universidad Católica de Lovaina.

Grover, D. L. (1992). *A Prosentential Theory of Truth.* Princeton: Princeton University Press.

Grover, D. L., Camp, J. L. Jr. y Belnap, N. D. Jr. (1975). A Prosentential Theory of Truth. *Philosophical Studies,* 27 (2).

Gruber, J. (2006). *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae* (2.ª ed.). Berlín-Nueva York: De Gruyter.

Gutas, D. (2011). Avicenna II. Biography. *Encyclopaedia Iranica* III (1), 67-70.

Gutas, D. (2012). Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul. *The Muslim World,* 102, 417-425.

Hamblin, C. (1970). *Fallacies.* Londres: Methuen & Co. Ltd.

Häring, N. M. (1981). Magister Alanus de Insulis. *Regulae caelestis iuris. Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge,* 48, 97-226.

Hasse, D. N. (2000). *Avicenna's De Anima in the Latin West: the Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300.* Londres y Turín: The Warburg Institute.

Hasse, D. N. (2001). Avicenna on Abstraction. En *Aspects of Avicenna* (pp. 39-72). Princeton: Markus Wiener Publishers.

Hasse, D. N. y Bertolacci, A. (eds.) (2012). *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics.* Berlín: Walter de Gruyter.

Heidegger, M. (1930). Vom Wesen der Wahrheit. En *Wegmarken, Gesamtausgabe,* I. 9. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1930/31; 1942). Platons Lehre von der Wahrheit. En *Wegmarken,* Gesamtausgabe, I. 9, Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Henninger, M. G. (1989). Relations. En *Medieval Theories, 1250-1325.* Oxford: Clarendon Press.

Hopkins, J. (1972). *A Companion to the Study of St. Anselm.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Houser, R. E. (2016). Essence and Existence in Ibn Sīnā. En *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (pp. 212-224). Londres y Nueva York: Routledge.

Ivánka, E. von. (1990). *Plato Christianus: La réception critique du platonisme ches les Pères de l'Église*. París: PUF

Janssens, J. (1997). Creation and Emanation in Ibn Sīnā. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 8, 455-477.

Janssens, J. (2003). Avicenne et sa "Paraphrase-Commentaire" du Livre Lambda (Kitāb al-Inṣāf)". *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 70 (2), 401-416.

Janssens, J. (2006). *Ibn Sīnā and His Influence on the Arabic and the Latin World*. Hampshire: Ashgate.

Janssens, J. (2011). Ibn Sīnā (Avicenna), Latin Translations of. *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, 9, 522-527.

Kahn, C. (2003). *The Verb 'Be" in Ancient Greek*. Indianapolis-Cambridge: Hackett.

Kapp, E. (1942). *Greek Foundations of Traditional Logic*. Nueva York: Columbia University Press.

Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press (versión castellana: *El nombrar y la necesidad*, trad. Valdés, Margarita M. México: UNAM, 1995).

Külling, H. (1984). Wahrheit als Richtigkeit: Eine Untersuchung zur Schrift "De veritate" von Anselm von Canterbury. En *Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 50*. Bern: Peter Lang.

Lapierre, M. J. (1966). Aquinas's Interpretation of Anselm's Definition of Truth. *Sciences Ecclesiastiques*, 18, 413-441.

Lee, E. N. (1966). On the metaphysics of the image in Plato's Timaeus. *The Monist*, 50, 341-368.

Lerer, S. (2014). *Boethius and Dialogue: Literary Method in the Consolation of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

Limardo, D. J. (en prensa). A veritate inhaerente: Acerca de una posible idea de verdad ontológica en Tomás de Aquino. *Scripta Mediaevalia*.

Llano, A. (1995). "Being as True" according to Aquinas. *Acta Philosophica*, 1 (4), 73-82.

Löhrer, G. (2002). Ontologisch oder epistemisch?: Anselm von Canterbury über die Begriffe Wahrheit und Richtigkeit. *Recherches de Theologie et Philosophie Medievales*, 69 (2), 296-317.

Long, C. (2011). *Aristotle on the Nature of Truth*. Cambridge-Nueva York: Cambridge University Press.

López-Farjeat, L. X. (2016). Causality in Islamic Philosophy. En *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (pp. 168-182). Londres y Nueva York: Routledge.

Machan, T. W. (2005). *Sources of the Boece*. Atenas (Ga.): University of Georgia Press.

Magee, J. (1989). *Boethius on Signification and Mind*. Leiden: Brill.

Marenbon, J. (2003). *Boethius*. Nueva York: Oxford University Press.

Marenbon, J. (2005). *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*. París: Vrin.

Marenbon, J (ed.) (2009). *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge University Press.

Marmura, M. (1980). Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the Shifā. *Medieval Studies*, 42, 337-352.

Maurer, J. H. (1966). *Wahrheit ist Richtigkeit und sonst – nichts?* (disertación doctoral), Universidad de Basilea.

McGinnis, J. (2010). *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press.

Michon, C. (2015). *La prescience et la liberté, le temps et l'éternité: Une relecture du livre (V) de la Consolation de Philosophie*". Nantes: Atlande.

Milbank, J. y Pickstock, C. (2001). *Truth in Aquinas*. Londres-Nueva York: Routledge.

Moody, E. A. (1935). *The Logic of William of Ockham*. Londres: Sheed & Ward.

Moody, E. A. (1953). *Truth and Consequences in Mediaeval Logic*. Ámsterdam: NorthHolland Publishing Co.

Mora-Márquez, A. M. (2015). *The Thirteenth Century Notion of Signification*. Leiden: Brill.

Moreau, J. (1965). Le temps et la création selon Saint Augustin. *Giornale di Metafisica* 20: 276-290.

Moya P. (2000). *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.

Moya, P. y Rodríguez, C. (2013). La rectitud es una cierta adecuación: La noción de verdad en Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino. *Teología y Vida*, 54, 651-677.

Muckle, J. T. (1933). Isaac Israeli's definition of truth. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge,* Huitième année, 5-8.

Panaccio, C. (2004). *Ockham on Concepts.* Aldershot: Ashgate.

Pelletier, J. E. (2013). *William Ockham on Metaphysics.* Leiden/Boston: Brill.

Pépin, J. (1953). Recherches sur le sens et les origens de l'expression Caelum caeli dans le livre xii des *Confessions de Saint Augustin. Archivum latinitatis Medii Aevi:* 185-274.

Pépin, J. (1956). Élements pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* 146, 39-64

Pera, C. (1943). Il metodo di Dionigi il mistico nella ricerca della verità. *Humanitas* 2, 355-363.

Perl, E. (2007). *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite.* Nueva York: SUNY.

Ramos, A. (s. f.). *Verdad y libertad en San Anselmo.* Recuperado de http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/35590/1/201402CAF214(2009)-24.pdf.

Rand, E. K. (1904). On the Composition of Boethius' *Consolatio Philosophiae. Harvard Studies in Classical Philology,* 15, 1-28.

Recktenwald, E. (1996). Das id quo maius cogitari non potest Als rectitude: Anselms Gottesbeweis im Lichte von *De veritate.* En F. Fleteren y J. C. Schnaubelt (eds.), *Twenty-five Years (1969- 1994) of Anselm Studies: Review and Critique of Recent Scholarly Views* (pp. 135-159). Lewiston: The Edwin Mellen Press.

Reisman, D. C. (2013). The Life and Times of Avicenna: Patronage and Learning in Medieval Islam. En *Interpreting Avicenna* (pp. 7-27). Cambridge: Cambridge University Press.

Rogers, K. (2014). Anselm of Canterbury on Freedom and Truth. *The Saint Anselm Journal,* 10 (1), 1-10.

Roques, R. (1983). *L´univers dionysien. Structure hièrarchique du monde selon le Pseudo-Denys.* París: Cerf.

Saffrey, H. D. (1990). *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin.* París: Vrin.

Scazzoso, P. (1967). *Richerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita.* Milán: Vita e Pensiero.

Schierbaum, S. (2014). *Ockham's Assumption of Mental Speech: Thinking in a World of Particulars.* Leiden-Boston: Brill.

Schmidt, R. W. (1966). *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas.* La Haya: Martinus Nijhoff.

Schoenberger, R. (2004). Anselm von Canterbury. München: C. H. Beck.

Schüssler, I. (2004). Certitude et vérité: La question de la vérité dans les idéalismes et les postidéalismes modernes. En *La vérité: Antiquité-Modernité* (pp. 93-117). Lausana: Payot.

Sellars, W. (1953). Inference and Meaning. *Mind,* 62 (247), 313-338.

Sellars, W. (2007a). *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars* Cambridge-Londres: Harvard University Press.

Sellars, W. (2007b). Some Reflections on Language Games. En R. Brandom y K. Scharp (eds.), *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars* (pp. 28-57). Cambridge: Harvard University Press.

Shiel, J. (1990). Boethius' Commentaries on Aristotle. En *The Ancient Commentators and their Influence* (pp. 349-372). Londres: Duckworth.

Siebert, G. (2011). *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio:* Sinnbildung und Naturstudium im Pflanzendekor des Rayonnant. En *Der Naumburger Meister. Bildhauer und Architekt im Europa der Kathedralen* (pp. 301-309). Petersberg: Michael Imhof Verlag.

Solère, J. (2003a). Bien, Sphères et Hebdomades. En Galonnier (ed.), *Boèce ou la chaîne des savoirs: Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac (Paris, 8-12 juin 1999)* (pp. 55-110). Lovaina-París: Institut Supérieur de Philosophie/Peeters.

Solère, J. (2003b). L'ordre axiomatique comme modèle d'écriture philosophique dans l'Antiquité et au Moyen Âge. *Revue d'histoire des Sciences,* 56 (2), 323-345.

Spade, P. (1982). Obligations: Developments in the Fourteenth Century. En N. Kretzmann *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy* (pp. 335-341). Cambridge: Cambridge University Press.

Spade, P. (1999). Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes. En N. Kretzmann *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy* (pp. 100-117). Cambridge: Cambridge University Press.

Spade, P. (2007). *Thoughts, Words, and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Se-mantic Theory (v. 1.2)*. Recuperado de http://bit.ly/spadetwt.

Spade, P. (2008). Medieval Theories of Obligationes. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de *http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/obligationes/*.

Stump, E. (1982). Obligations: From the Beginning to the Early Fourteenth Century. En N. Kretzmann *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy* (pp. 315-314). Cambridge: Cambridge University Press.

Synan, E. A. (1988). Truth: Augustine and Anselm. *Anselm Studies II*, 275-295.

Tarski, A. (1997 [1944]). La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica. En J. A. Nicolás y M. J. Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX* (pp. 65-108). Madrid: Tecnos.

Torrance, T. F. (1968). The Ethical Implications of Anselm's *De veritate*. *Theologische Zeitschrift*, 24, 310-319.

Van der Meeren, S. (2012). *Lectures de Boèce: La Consolation de la Philosophie*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Vaughan, N. (2009). Burleigh y Ockham sobre las consecuencias. En F. Castañeda (ed.), *Walter Burleigh: Sobre la pureza del arte de la lógica* (pp. 229-259). Bogotá: Universidad de los Andes.

Vaughan, N. (2014). *Ockham's Conception of Logic as a Rational Science: An Inferentialist Interpretation* (tesis doctoral), Oxford, University of Oxford. Recuperado de https://uniandes.academia.edu/NicolasVaughan/DPhil-PhD-Thesis.

Vigo, A. (2006). *Estudios aristotélicos*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

Werner, H. J. (1975). Anselm von Canterburys Dialog *De veritate* und das Problem der Begründung praktischer Sätze. *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 20, 119-130.

Wiedmann, F. (1964). Wahrheit als Rechtheit. En Franz Wiedmann (ed.), *Epimeleia: Die Sorge der Philosophie um den Menschen* (pp. 174-182). München: A. Pustet.

Wippel, J. F. (1989). Truth in Thomas Aquinas. *Review of Metaphysics*, 43 (diciembre), 295-326.

Wippel, J. F. (1990). Truth in Thomas Aquinas II. *Review of Metaphysics*, 43 (marzo), 543-567.

Wisnovsky, R. (2000). Notes on Avicenna's Thingness (Šay'iyya). *Arabic Sciences and Philosophy*, 10, 181-221.

Wittgenstein, L. (2000). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.

Wolenski, J. (1994). Contributions to the history of the classical truth-definition. En D. Prawitz, B. Skyrms y D. Westerstahl (eds), *Logic, Methodology and Philosophy of Science* (pp. 488 y ss.) Ámsterdam: Elsevier.

Wölfel, A. (2010). *Das Problem der Wahrheit bei Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin* (tesis de maestría), Universidad de Viena. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/277830612_Das_Problem_der_Wahrheit_bei_Anselm_von_Canterbury_und_Thomas_von_Aquinhttps://www.researchgate.net/publication/277830612_Das_Problem_der_Wahrheit_bei_Anselm_von_Canterbury_und_Thomas_von_Aquin.

Wood, W. (2013). Thomas Aquinas on the Claim that God is Truth. *Journal of the History of Philosophy*, 51 (1), 21-47.

Woods, J. (2002). Standard Logics as Theories of Argument and Inference: Deduction. En D. M. Gabbay *et al.* (eds.), *Handbook of the Logic of Argument and Inference: The Turn Toward the Practical* (pp. 41-103). Ámsterdam: North-Holland.

Woods, J. (2014). *Aristotle's Earlier Logic*. Londres: College Publications.

Woods, J. e Irvine, E. (2004). Aristotle Early Logic. En D. M. Gabbay *et al.* (eds.), *Handbook of the Logic of Argument and Inference: The Turn Toward the Practical* (pp. 27-100). Ámsterdam: North-Holland.

Wunenburger, J. (1999). *Filosofia delle immagini*. Torino: Einaudi.

Zamora Calvo, J. M. (2015). Alcibíades busca tutor: Los riesgos del método socrático. En *Sócrates: La muerte del hombre más justo* (pp. 199-232). Madrid: Avarigani.

Zingano, M (2008). *Sêmainein hen, sêmainein kath' henos* et la preuve de 1006b28-34. En A. Stevens (comp.), *Aristote: Métaphysique* Gamma, pp. 403-422. Lovaina: Peters.

SOBRE LOS AUTORES

FELIPE CASTAÑEDA

Profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes (Colombia). Codirector del grupo de investigación Concepciones de la Conquista. Sus investigaciones se concentran en los pensadores medievales y del Renacimiento, como Anselmo de Canterbury, Maquiavelo y Vitoria; se interesa principalmemnte por la filosofia de la guerra.

MAURIZIO FILIPPO DI SILVA

Profesor adjunto en la Universidad Federal del Paraná. Sus áreas de especialidad son la filosofía antigua, medieval y la ontología. Le interesa particularmente el pensamiento de san Agustín y su relación con la filosofía antigua. Es miembro del grupo de investigación en Filosofía Antigua de la Universidad Federal de Minas Gerais. Ha sido investigador invitado en el Instituto de Estudios Agustinianos del Instituto Católico de París y becario del DAAD.

MARÍA DEL CARMEN ELVIRA TORRES

Profesora de Introducción a la Filosofía, Teoría del Conocimiento y otras materias en el Departamento de Humanidades de la Universidad Panamericana de México. Ha trabajado el tema de las facultades internas en la filosofía de Avicena y de Tomás de Aquino. Le interesa especialmente la psicología racional en la filosofía medieval y redacta actualmente una tesis sobre el autoconocimiento en Tomás de Aquino.

LUIS XAVIER LÓPEZ-FARJEAT

Profesor-investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana de México. Profesor de filosofía árabe-islámica y tutor en el programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesor de pensamiento islámico en la Universidad Hebraica de México. Sus áreas de especialidad son la filosofía árabe e islámica, la filosofía antigua y su recepción árabe, la transmisión de la filosofía árabe al Medioevo latino (siglo XIII) y la filosofía de Hegel. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores en México, director asociado del Aquinas and the Arabs International Working Group (www.AquinasAndTheArabs.org), y editor de *Tópicos, Revista de Filosofía*.

ANA MARÍA MORA-MÁRQUEZ

Profesora e investigadora en la Universidad de Gotemburgo. Sus temas de investigación giran en torno a la lógica, la psicología y la metafísica aristotélicas y su recepción en la filosofía medieval. En este momento lidera una investigación sobre la argumentación en Aristóteles financiada por la Fundación Knut and Alice Wallenberg.

PATRICIA MOYA

Profesora e investigadora del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes, en Chile. Sus áreas de investigación son la filosofía medieval, en especial el pensamiento de Tomás de Aquino, la teoría del concimiento, la fenomenología, la filosofía de la mente y el pensamiento de Merleau-Ponty.

JOSÉ MARÍA NIEVA

Profesor asociado en historia de la filosofía antigua en la Facultad de Humanidades de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y profesor adjunto en la misma asignatura y en la cátedra de pensamiento filosófico en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. Es miembro de la Asociación Internacional de

la Universidad Nacional de Tucumán, de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos y socio de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (ALFA).

LILIANA CAROLINA SÁNCHEZ CASTRO

Profesora de filosofía antigua en la Universidad Autónoma de Colombia e investigadora posdoctoral en el Departamento de Letras Clásicas y Vernáculas de la Universidad de São Paulo. Sus líneas de investigación principal son la filosofía presocrática y la recepción del pensamiento presocrático en la época clásica y la antigüedad tardía. Es miembro del grupo Peiras y socia de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (ALFA).

NICOLÁS VAUGHAN

Profesor asistente del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes (Colombia). Doctor en filosofía de la Universidad de Oxford. Especialista en lógica y metafísica medieval, particularmente en el siglo XIV. Actualmente es editor adjunto de la *Online Critical Edition Project* de la *Ordinatio* de Adam de Wodeham.

JOSÉ MARÍA ZAMORA

Profesor titular de filosofía antigua en la Universidad Autónoma de Madrid. Sus investigaciones se concentran en el neoplatonismo y el pensamiento de corte platónico de la tardoantigüedad. Es presidente de la sección española de la ISNS (International Society for Neoplatonic Studies) y miembro de la SIFG (Sociedad Ibérica de Filosofía Griega) y de la ALFA (Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua). En la actualidad coordina el grupo de investigación Influencias de las Éticas Griegas en la Filosofía Contemporánea.

ÍNDICES

PASAJES

Agustín

Conf.: I. 1.1: 158; III. 4.7: 151; 152; 168; 4.7-4.8: 152; 155; 156; 4.8: 152; 5.9: 153; 6.1: 151; 6.10: 153-154; 7.12: 155; 11.20: 155; IV. 5.7-5.8: 151; V. 3.3-6.13: 156; 3.6: 155; 5.8: 155; 7.13: 156; 10.19: 156; VI. 1.1: 156 n. 19; 3.3-4.6: 157; 5.7: 157; 5.7-5.8: 168; 5.8: 158; 11.18: 152 n. 5; VII: 155; 2.3: 156; VIII. 5.10: 152 n. 5; XI. 7.9: 160; 8.10: 160; 10.11-11.13: 155; 10.12: 159; XII. 1.1: 168-169; 1.1-13.16: 155; 161; 2.2: 162; 3.3: 162; 8.8: 167 n. 48; 9.9: 163; 12.15: 163; 12.15-13.16: 163 n. 37; 14.17: 165; 15.18-17.26: 165; 24.33: 165; 26.36: 166; 29.40: 163; 164; 168; 31.42: 166; 168; XIII. 8.9-10.11: 167 n. 48; 12-13: 167; 15.16: 167 n. 48; 17.20: 167 n. 48.

Dial.: 5, 7: 127.

Divers. quaest.: 83.46.1–2: 131.

Doct. Christ.: 1.2.2: 127.

Mag.: 1.2: 129.

SESJ: 1, 18, p. 88: 38; 1, 19, p. 88: 39; 3, 5, p. 110: 39; 12, 2, p. 302: 38 n.10; 12, 13, p. 314-ss: 45; 15, 19, p. 371: 38; 19, 10, p. 440: 40; 23, 3, p.520: 40; 34, 5, p. 680: 41; 35, 1, p. 688: 40 ; 35, 3, p. 691: 41; 35, 5, p. 393: 41; 39, 3, p.43: 36; 40, 9, p. 59: 36; 41, 1, p. 64: 42-43; 41, 3, p. 66: 43 n. 13; 41, 4, p. 67: 23; 41, 5, p. 68: 45; 41, 8, p. 72: 44; 41, 10, p. 74: 44; 41, 11, p. 75: 45; 41, 12, p. 76: 44; 42, 2, p. 80: 47.

Soliloquios: II, 5, 8: 250.

Trin.: XV, 1.1.20: 129.

Alain de Lille

Regulae caelestis iuris: prólogo §8, 123: 180 n. 23.

Amonio

CAG: IV.5, p. 154, l.16-ss.: 177 n. 16.

An. Bazán

In De an.: p. 498: 234-235 n. 23; p. 499: 235 n. 24; p. 502: 235 n. 25; p. 503: 236 n. 26.

Anselmo

Carta sobre la encarnación del verbo: 131.

CDH: I, caps. XI-XIV: 132; II, cap. X: 132.

DCD: I, p. 232, 6: 19; p. 235, 8-12: 19; VI: 132; VIII, p. 245, 21: 130; p. 246, 17: 130; XIV p. 258, 6 - p. 259, 4: 131.

DLA: I, p. 207, 4-10: 18; III, p.211, 8: 132; p. 212, 13-14: 20-21.

DV: Prefacio, p. 173, 9-10: 21; p. 174, 3-5: 21; p. 174, 5: 21; I, p. 176, 1-3: 31; p. 176, 19-20: 35; II, p. 177, 10: 127; p. 178, 25: 128; p. 179, 1: 129; p. 179, 11-12: 128; p. 179, 12-28: 131; p. 179, 14-15: 128; p. 180, 1: 128; III, p. 180, 23: 131; p. 180, 30: 129; IV, p. 181, 9: 131; p. 181, 33: 129; VIII, p. 186, 29-30: 131; p. 188, 2-4: 131; p. 188, 9-11: 132; IX, p. 188, 27-28: 126; p. 189, 18-20: 132; p. 191: 251; X: 129; XII, p. 191, 26-27: 35; XIII, p. 199: 251.

M: Prólogo, p. 6, 7-8: 36; I, p. 14, 9-13: 52; p. 14, 13-15: 53; p. 14, 15-17: 53; p. 15, 4-7: 54; IV, p. 17, 1-10: 54-55; 57; VIII, p. 22, 12-15: 126; IX, p. 24, 12-15: 126; IX-XII: 131; X, p. 24, 26 -27: 129; pp. 24-25: 128; p. 25: 129; p. 25, 1-4: 130; p. 25, 12: 129; p. 25, 12-14: 129; p. 25, 12-15: 128; XV: 126; pp.28-29: 126; XVI, p. 31: 126; p. 31, 2-5: 55; XVIII. p. 33, 9-10: 126; p. 33, 10-15: 49; p. 33, 10-22: 126; p. 33, 11-12: 132; p. 33, 15-23: 51; XX, p. 35, 7-11: 56; p. 35, 13: 56; p. 35, 14-15: 57; p. 35, 28 - p. 36, 2: 57; XXI, p. 36, 9-10: 57; p. 36, 10-12: 58; p. 36, 24-25: 58; p. 37, 8-10: 59; p. 36, 17-19: 60; p. 36, 19-21: 60; p. 38, 4-7: 60; p. 38, 23-24: 60; p. 38, 24-27: 61; XXII, p. 39, 11-12: 62; p. 39, 13: 62; p. 39, 17-19: 62; p. 39, 21-23: 62; p. 40, 26-29: 63; p. 40, 29 – p. 41, 2: 63; XXXI – XXXIV: 131.

P: I, p. 367: 36-37.

Aquino

Comentario al Evangelio según san Juan: caps. 2, 3 y 4, p. 123: 45 n. 14; Caps. 7 y 8, p. 136: 39 n. 11; p. 170: 42 n. 12; Caps. 13 y 14, p. 141: 47 n. 16; 48 n. 17.

Comentario al Peri hermeneias: libro I, *Lectio 3*, n. 6: 255 n. 18.

DV: q. 1, a. 1: 138; 171; 249-250 252; 255; q. 1, a. 2: 189 n. 37; 254; 255; 257; 260; q. 1, a. 3: 254; 255; 260; n. 18; q. 1, a. 4: 257 n. 21; q. 1, a. 7: 258; 259; q. 10, a. 12: 281 n. 31; q. 21, a. 1: 248 n. 3.

In de Causis: 1, 6: 257 n. 1.

super Sent.: I, d. 4, q. 2, a. 2, ob. 2; (I:140): 280 n. 30; I, d. 19, q. 5, a. 1: 249; 251-252; 253.

ST: I, q. 2, a. 1 (IV: 27): 281 n. 31; I, q. 16, a. 1: 250; 280 n. 29; I,

q. 16, a. 2: 253; 254; 255; 256; I, q. 16, a. 3: 249; I, q. 16, a. 5: 259; I, q. 39, a. 8: 258; I, q. 56, a. 2-3: 255 n. 16; I, q. 84, a. 6: 254; III, q. 16, a. 7-4: 280 n. 30; III, q. 16, a. 9-3.

Arist.

Cat.: 5.4a10: 230; 5.4b8-10: 277; 12.14b15-22: 228 n. 4.

De an.: III. 3.428a11-12: 234 n. 22; 6: 227 n.1.

Int.: 1.16a3-8: 230; 1.16a12-13: 227 n. 1; 1.16a26-28: 127.

Met.: I. 1.982a1-19: 135; II. 1.993b-30: 227 n. 2; IV. 4.1006a11-15: 140 n. 9; 4.1006b11-34: 138-139; 4.1006a11-15: 140 n. 9; 6.1011b20: 136; 7.1011b23-29:135; 7.1011b27: 255 n. 17; 7.1011b30: 137 n.4; V. 7.1017a7-b9: 144 n. 14; 7.1017a31-35: 145 n. 15; 29.1024b17-26: 141-142; 29.1024b26-32: 142-143; 29.1024b34-25a1: 142-143; VI. 2.1026a33-b2: 144 n. 14; 4. 227 n. 1; 4.1027b17-b23: 143-144; 4.1027b25: 253 n. 13; 4.1027b27-ss: 227 n. 3; 4.1027b25-28: 143-144; 4.1027b25-29: 249; IX. 9.1051b4-5: 171 n. 3; 10. 1051a32-b4: 249; 10.1051a34-b9: 146-147; 10. 1051b3-9: 260; 10.1051b22-1052a2: 171 n. 4.

Avicena

al-Kitāb al-Najāt K(*Tratado acerca del alma de la Salvación*): [III] pp. 30-31: 222; pp. 32-38: 223.

al-Shifā': al-Ilāhiyyāt (Metafísica de la Shifā'): [1.5] pp.22-29: 218; [1.6] pp.29-34: 220; [1.8] p. 38: 218; [5.5] pp. 174-175: 219; [6.2] p. 203: 220; [8.6] pp. 283-284: 219.

al-Shifā': al-Mantiq 1, Madjal (Introducción a la lógica): p. 12: 214; pp. 12-15: 215; p. 16: 215; p. 17: 216.

al-Shifā': al-Mantiq 5, Kitāb al-Burhān (Libro de la demostración): [1-7] pp. 79-80: 217.

Shifā': al-Nafs (Tratado acerca del alma de la Shifā'): [1.5] pp. 39-44: 221; [1.5] p. 43: 221; [1.5] p. 45: 221; 222; [1.5] p. 47: 223; [1.5] p. 49: 223; [1.5] p. 49-50: 223; [5.6] p. 248: 22.

Boeth

Consol.: I.2.5: 183; 2.6: 183; 6: 183; 6.17: 183; III.9.24: 188; 12.1: 183; IV. 2.6-7: 183; 3.12: 177 n. 16; 4.26-31: 182; 4.29: 184; 4.31: 182; 6.17: 175 n. 11; 6. 51-56: 178; 6.80: 177 n. 16; 6.78-83: 177; V.1: 185; 3.23: 184; 3.24: 184; 3.27: 185; 4.2: 185; 4.4: 176 n. 13; 4.24-25: 173; 4.26-31: 182; 4.27: 176; 4.28-29: 176; 4.29: 184; 4.30: 176; 4.31: 182; 4.33: 188 n. 36; 4.38: 174; 4.39: 174; 5.4: 176; 5.5-12: 172; 5.12-18: 177; 5.24-27: 177 n. 16;

5.31: 176; 6: 187; 6.4: 186; 6.6: 186; 6.8: 186; 6.14: 186; 6.15: 187; 6.16: 187; 6.17: 187; 6.18-20: 187; 6.21: 187; 6.22: 188; 6.23: 188; 6.38-45: 188; 6.48: 189.

Contra Eutychen et Nestorium: prooemium 10-13: 179.

De Institutione Arithmetica: 1.1.4: 181 n. 27.

De Trinitate: prooemium 1-6: 179; prooemium 6: 180; II: 173; 176 n. 15.

Hebdo.: prooemium 4: 179 n. 19; prooemium 5: 180; prooemium 6: 179; prooemium 7: 179 n. 18.

In Isagogen: Iª, I.3: 176 n. 15; IIª, I.11: 176 n. 14.

In Cat.: 1, IV, pl 64, 285 A y B: 127.

In DI: 379: 130.

Burley

Commentarius in librum 'Perihermeneias' Aristotelis: § I.22: 278-279 n. 27; I.25-27: 270 n. 12.

Casiodoro

Var.: I.45.4: 182 n. 27.

Chal.

in Ti.: 162: 177 n. 16; 176: 177 n. 16; 208: 177.

Cic.

Acad.: III, cap. 11: 131.

Or.: XIV.46: 180 n. 24.

Dionisio Areopagita

Carta: VI. 1077a: 208; VII.1077b: 208; 2.1080b-c: 202; IX. 2.1108b: 195; 202.

ND: I. 2.589a-6.596a: 203 n. 4; IV: 194; IV.7: 207; IV.10: 207; V. 2.816d-817a: 203; 7.821b: 204; 8.824c: 205; VII 865b: 200; 865c: 200; 201; 865d: 200; 868b: 200; 201; 868c: 194; 201; 869 d-872a: 195; 872a: 201; 872c: 208; 872d: 209; XI. 2.937b: 203 n. 4; 2.949c: 210.

Sobre la jerarquía eclesiástica: 428 c: 199; 473 b-c: 199; 477 a-b: 199.

Sobre la jerarquía celeste: II.3. 140c: 208; IV. 1.177b: 207.

Sobre teología mística: I. 1000a: 200.

Gal.

Protr.: IX.4-5: 184 n. 32.

Gr.Nys.

Hom.Creat.: 56.8: 181 n. 26.

Hilario

De trinitate: V, 3: 250.

Hippol.

Haer.: 6.32.9: 181 n. 26.

Iamb.

Protr.: V.35.14-36.13: 183 n. 31.

Kilwardby

In Perih.: V 12v: 231 n. 15; 232 n. 16; n. 17; n. 18; n. 19; 233 n. 21.

Martín de Dacia

In Perih.: p. 247: 237 n. 29; pp. 247-248: 237 n. 30; p. 248: 237 n. 31; 238 n. 32; pp. 248-249: 238 n. 33; p. 249: 238 n. 34; p. 252: 240 n. 37; p. 253: 239 n. 36.

NT

1 Cor: 4, 7: 19.

2 Cor: 5, 10: 131.

Gn: 1, 1: 159; 160; 161; 163; 165; 167; 1, 2: 162; 1, 7: 161; 1, 10: 161.

Hch: 17, 24: 193.

Is: 45, 7: 19.

Jn: 3, 20-21: 130; 8, 44: 33; 14, 6: 17; 31; 126.

Mt: 5, 10: 131.

Pr: 8,7: 42 n.12.

Ro: 1, 20: 202; 8, 2: 42 n.12; 8, 21: 42 n.2.

Sal: 32, 11: 132; 107, 42: 132; 113: 162.

Nicolás de París

In Cat.: p.30: 231 n. 13; n. 14.

In Perih.: p. 13: 229 n. 7; n. 8; p. 14: 229 n. 9; 230 n. 10; n. 11; pp. 14-15: 230 n. 12.

Ockham

Exp. Perih.: Prooe., §9 (*OPh* II:363): 269 n. 11; Prol., §12 (*OPh* II:376): 279-280; II.5 (OPh II:457-468): 282 n. 33.

Exp. Porph.: c.1, §6 (*OPh* II:23s): 265 n.4; c. 2, §10 (*OPh* II:42): 265.

Exp. Praed.: c. 9, §13 (*OPh* II: 200 y ss.): 271 n. 13; c. 9, §13 (*OPh* II: 200 y ss., ll.28 y ss.): 273 n. 17; c. 7, §3 (*OPh* II: 161 y ss.): 275; c. 18, §5 (*OPh* II: 325): 285; c. 18, §5 (*OPh* II: 327): 303 n. 72.

Ord.: I, Prol., q. 1 (*OTh* I: 21): 275 n. 21; I, Prol., q. 2 (*OTh* I: 127, l.21-128, l.2): 273 n. 17; I, d. 2, q. 1 (*OTh* II: 23): 272; I, d. 2, q. 3 (*OTh* II: 80): 273 n. 18; I, d. 2, q. 3 (*OTh* II: 92): 272 n. 16; I, d. 2, q. 4 (*OTh* II: 122): 264 n. 2; I, d. 2, q. 8 (*OTh* II: 291): 269 n. 11; I, d. 2, q. 9 (*OTh* II: 320): 272 n. 16; I, d. 2, q. 9 (*OTh* II: 320, ll.10 -13): 273 n. 17.

Quaest. Phys.: q. 63 (*OPh* VI: 571) : 273 n. 18.

Quaest. Var.: VI.6 (*OTh* VIII: 234): 272 n. 16; 273 n. 17.

Quodl.: II.8 (*OTh* IX: 148): 271 n. 14; IV.35 (*OTh* IX: 469-475): 275 n. 22; V.16 (*OTh* IX: 543): 286 n. 41; V.16 (*OTh* IX: 543-ss., ll.34-49.): 286 n. 40; V.18 (*OTh* IX: 551): 272 n. 16; V.19 (*OTh* IX: 554 y ss): 267 n. 7; V.24

(*OTh* IX: 575): 270-271; VI.29 (*OTh* IX: 697): 302; VI.30 (*OTh* IX: 699-701): 268 n. 9.

Rep.: II, q. 1 (*OTh* V: 3-26, 8.11): 268 n. 9; II, q. 9 (*OTh* V: 176): 277.

SL: I.5 (*OPh* I: 16-18): 268 n. 8; I.10 (*OPh* I: 35 y ss.): 267 n. 7; I.10 (*OPh* I: 38): 272 n. 16; 273-274; I.11-2 (*OPh* I: 38-44): 275 n. 22; I.12 (*OPh* I: 42 y ss.): 269 n. 11; I.15 (*OPh* I: 50): 264 n. 2; I.33 (*OPh* I: 95, ll.1-8): 286 n. 40; I.33 (*OPh* 95): 286 n. 41; I.33 (*OPh* I: 95 y ss., ll.21-35); I.43 (*OPh* I: 129-132): 271 n. 13; I.43 (*OPh* I: 131): 273 n. 17; I.63 (*OPh* I: 193): 293 n. 57; I.64-66 (*OPh* I: 195-205): 288 n. 43; I.70 (*OPh* I: 210): 289 n. 44; I.70 (*OPh* I: 211 y ss): 289 n. 45; I.72 (*OPh* I: 223): 266 n. 6; II.1 (*OPh* I: 243): 283 n. 36; II.2 (*OPh* I: 250): 289-290; II.7 (*OPh* I: 270): 291 n. 51; n. 52; II.9 (*OPh* I: 273) 282 n. 34; II. 1-8: 281 n. 33; II.9 (*OPh* I: 273, ll.5-10): 282 n. 35; II.9-10: 281 n. 30; 291 n. 51; II.11-12: 291 n. 53; II.11-20: 291 n. 51; II.13 (*OPh* I: 285): 292 n. 54; n. 55; II.18 (*OPh* I: 307-310): 289 n. 47; II.22: 291 n. 51; II.23: 291 n. 51; II.24-30; II. 24-30: 291 n. 51; II.30-37: 291 n. 51; II.35 (*OPh* I: 352): 290; III-1.30 (*OPh* I: 439): 283 n. 36; III-1.41 (*OPh* I: 463 y ss): 282 n. 35; III-1.41 (*OPh* I: 464): 283 n. 36; III-1.42 (*OPh* I: 486): 283 n. 36; III-1.43 (*OPh* I: 471): 283; III-3.1: 296 n. 64; III-3.2 (*OPh* I:591): 299; III-3.2-6: 299; III-3.6 (*OPh* I: 601): 274 n. 20; III-3.39-45: 293 n. 59; III-3.42 (*OPh* I: 739): 294 n. 60.

Phil.

De opificio mundi: 90.1: 181 n. 26; 94.2: 181 n. 26.

Legum allegoriarum: 1.9.1-2: 181 n. 26. 1.16.3-4: 181 n. 26.

Pl.

*Alc.*1: 128a-130c: 182 n. 26.

Phdr.: 275a-b, d-e: 179.

Phlb.: 26d: 199 n. 3.

Prm.: 135d: 191.

R.: VI. 510a-b: 174; VII. 515c: 171 n. 2; 517c: 171 n. 2.

Tht.: 156b-156e: 131.

Ti.: 27c-29d: 197; 28a: 199 n. 3; 29e: 198-199 n. 3; 29b4-5: 177 n. 16; 37d: 186 n. 34; 52c: 197; 67dd-68d: 131; 92c: 197.

Plot.

Enn.: I.3 [20] 4-10: 192; III. 7 [45]: 186 n. 35; IV.4 [28] 16, 26-27: 186 n. 35; V. 3 [49] 8, 8-15: 197-198; V. 9 [5] 5, 17-24: 198.

Plu.

De animae procreatione in Timaeo: 2.1027F: 180 n. 26.

De liberis educandis: VIII: 184 n. 33.

Procl.

De providentia (*Tria opuscula*): 64: 174 n. 9.

in Cra.: 167.91: 180-181 n. 26.

in Prm.: II. 744. 6-11: 198.

in R.: I.276.23-ss.: 174 n. 10.

in Ti.: I. 67.11: 192; I.378.18: 177 n. 16; II.95.2: 180; II.223.1.5: 179; 339.1.2: 179; III.287.1-11: 209.

Inst.: 28: 198 n. 3; 124: 174 n. 9.

Theol. Plat.: I.9.36: 192; I.26.116. 8: 178; III.22.81.2-4: 178; IV. 12. 40.6: 178; V.23.84.12: 178.

Radulfo Brito

In De an.: p. 264: 241 n. 39; n. 40.

In Prisc. min.: pp. 129-130: 242 n. 43.

In Top. II 1 q.6 (P31ra): 242 n. 41.

S. a. v.: im. 41: 243 n. 44; im 46: 245 n. 48.

Sophisma "Rationale est animal": p. 101: 244 n. 46; p. 113-114: 244 n. 47.

Theol. Ar.: 43: 181.

NOMBRES

Adams, M. M.: 267 n. 6; 268 n. 9; 269 n. 10; 285 n. 39; 290 n. 49; 303.

Adamson, P.: 218.

Aertsen, J.: 248 n. 3; 252; 253 n. 13; 255 n. 19; 256.

Agustín de Hipona: 22; 24; 36-47; 59; 127; 129; 131; 138 n. 6; 151-169; 247; 250.

Alain de Lille: 180 n. 23.

Alberto de Sajonia: 287.

Alberto Magno: 213.

Alcibíades: 182.

Alejandro de Afrodisias: 176 n. 14.

Ambrosio: 157.

Amonio: 174; 177 n. 16; 178 n. 16.

Andrónico: 178 n. 16.

Anselmo de Canterbury 17-28; 31-37; 48-65; 131; 138 n.6; 169; 247; 248; 251; 252; 258; 276 n. 23.

Aristóteles: 23; 24; 25; 27; 127;128; 135-150; 171; 175 n. 11; 180 n. 25; 217; 219; 220; 227; 228; 234; 247; 249; 260; 264; 270; 277; 279; 298; 302.

Aristóxeno de Tarento: 181 n. 27.

Armstrong, C.R.: 180 n. 25.

Apolófanes: 202.

Artifex: 189.

Aspasio: 178 n. 16.

Aubenque, P.: 138 n. 7; 140 n. 8; 145 n. 15.

Avicena: 26; 27; 138 n. 6; 213-225; 247 n. 1.

Bäck, A.: 218.

Bakhouche, B.: 177.

Balthasar, H.U von.: 201.

Barry, A.: 22.

Basilio de Cesárea: 192.

Beierwaltes, W.: 193; 196 n. 1.

Belnap Jr., N. D.: 300 n. 69.

Berti, E.: 144 n. 13; 145; 146 n. 16; 248 n. 2.

Bertolicci, A.: 213; 218.

Bettetini, M.: 162 n. 35.

Black, D.: 215; 216; 221.

Bochet, I.: 165 n. 24.

Bodéüs, R.: 141 n.10; n. 11; 142 n. 12; 146 n. 16.
Boecio: 23; 25; 27; 127; 171-189.
Boecio de Dacia: 239 n. 35.
Boehner, P.: 272 n. 15; 285 n. 39.
Böhm, T.: 33 n. 5.
Bradwardine, T: 276 n. 23.
Brandom, R.: 298 n. 66; 300 n. 69; 301.
Brisson, L.: 181.
Brito, Radulfo: 228; 240-246.
Brower-Toland, S.: 277 n. 25.
Brown, S.: 270 n. 12.
Bruyne, E.: 195 n. 1.
Burkert, W.: 183.

Calcidio: 176 n. 16.
Calvo, T.: 146 n. 16; n. 17; 147 n. 19.
Camp Jr., J. L.: 300 n. 69.
Canals, F. : 250 n. 7.
Carrillo, S.: 47 n. 15.
Casiodoro: 181 n. 27.
Cassin, B. : 138 n. 7.
Castañeda, F.: 18 n. 1; 19 n. 2.
Catapano, G.: 159 n. 27.
Cesalli, L.: 239 n. 35; 270 n. 12.
Chantraine, P. : 174 n. 10.
Chaix Ruy, J.: 163 n. 39.
Chatton, W.: 269 n. 10.
Conti, A.D. : 231 n. 15.
Courcelle, P. : 175 ; 177 n. 16; 182 n. 28.
Courtenay, W. J. : 240 n. 38.
Coyle, J. K.: 156 n. 16.
Cristiani: 154 n. 8.
Crivelli, P.: 137; 144 ; n. 13; 146 n. 16; n. 17; n. 18; 147; 227 n. 1.
Crubellier, M.: 138 n. 7; 140 n. 9.
Cruz Hernández, M.: 213.

Da Silva : 228 n. 6.
De Andrés, T.: 285 n. 39.
De Libera, A.: 172; 176 n. 14.
De Rijk, L.: 287 n. 42.
Decret: 154 n. 8.
Derrida, J.: 22.
Dewan, L.: 260 n. 26.
Di Silva, M. F.: 24; 160 n. 32.
Dillon, J.: 199.
Dionisio Areopagita: 25; 27; 192-211.
Dodds, E.R.: 174 n. 9.
Donati, S.: 243 n. 45.
Dondaine, A.: 189.
D'Onofrio, G.: 156 n. 19.
Dougherty, M.V.: 183.
Dutilh Novaes, C.: 276 n. 23; 295 n. 61.

Ebbesen, S.: 177 n. 16.
Enders, M.: 31 n. 1; 32 n. 2; 33 n. 7; 37 n. 9.
Eriugena, J. Escoto: 25; 203 n. 4.

Fausto: 156.
Fenshamn, F. C.: 47 n. 16.

Ferrari, L.: 155 n. 15 ; 156 n. 17.
Flórez, A.: 276 n. 22; 285 n. 39.
Foucault, M.: 22.
Freddoso, A. J.: 285 n. 39 ; 290 n. 49.

Galonnier, A.: 176 n. 14.
Gaunilo: 36.
Gersh, S.: 177 n. 16; 198 n. 3.
Gilbert de Poitiers: 180 n. 23.
Goulet, R.: 178 n. 16.
Green, R.: 293 n. 58.
Gregorio de Nacianzo: 192.
Grover, D. L.: 300 n. 69.
Guillermo de Auvenia: 247 n. 1.
Guillermo de Ockham: 28; 263-304.
Guillermo de Sherwood: 287.
Gutas, D.: 213; 220; 226.

Hamblin, C.: 298.
Häring, N.: 180 n. 23.
Hasse, N.: 213; 221; 222; 223; 224; 225; 226.
Heidegger, M: 22; 171; 171 n.2; 147.
Henninger, M. G.: 268 n. 9.
Hermias: 178 n. 16.
Hermino: 176 n. 6.
Hilario: 138 n.6; 250.
Houser, D.: 218.

Isaac Israeli: 138 n. 6; 233 n. 20; 247.
Ivánka, E von.: 194.

Jámblico: 173; 192; 193.
James, W.: 22.
Janssens, J.: 213; 219; 220.
Jean Buridán; 276 n. 23; 287.
Juliano el Apóstata: 192.
Justiniano: 192.

Kahn, C.: 145 n. 15.
Kann: 233 n. 20.
Kapp, E.: 298.
Kilwardby, R. :228-233; 235; 236; 238; 239; 242; 245; 246.
Klingner, F.: 173 n. 8; 177 n. 16.
Kripke, S.: 248.
Külling, H.: 32 n. 4; 33 n. 7; 36 n. 8; 50 n. 18; n. 19.

Llano, A.: 255 n. 19.
Lee, E. N.: 197.
Lerer, S.: 180 n. 25.
Limardo, D.: 247 n. 1.
Long, C.: 138.
Löhrer, G.: 31 n.1.
López-Farjeat, L. X.: 26; 219.
Lozano V., Andrea: 67 n.; 264 n.1.

Machan, T.W.: 183.
Magee, J.: 175 n. 11; 176 n. 13.
Makin, S.: 135 n. 1; 146; n. 16; n. 17; n. 18; 147 n. 19.
Marmura, M.: 218.
Mani. 155; 156; 159.
Marenbon, J.: 172; 173; 185.

Mario Victorino: 177 n. 16.
Martín de Dacia: 228; 236; 237; 238; 239; 240; 242; 246.
McGinnis, J.: 222.
Michon, C.: 172.
Milbank, J.: 260 n. 26.
Meiser, K.: 178 n. 16.
Moisés: 165; 166.
Moody, E. A.: 276 n. 22; 285 n. 39.
Mora-Márquez, A. M.: 26; 236 n. 28; 242 n. 42; n. 43.
Moreau, J. L.: 160 n. 32.
Moreschini, C.: 172 n. 6; 173.
Moya, P.: 27; 33 n. 7.
Muckle, J. T.: 232 n. 20.
De Muralt, Andre.: 138; 140 n. 9.

Narcy, M.: 138 n. 7.
Nebridio: 156.
Nieva, J. M.: 26.
Nicolás de París: 228-231; 235; 236; 239; 246.
Nicómaco de Gerasa: 181 n. 27.
Nietzsche, F.: 22.

Obertello, L.: 174.

Pablo: 193; 202.
Pablo Veneto: 287; 293 n. 59.
Panaccio, C.: 269 n. 10.
Parménides: 137; 191.
Pedro Abelardo: 276 n. 23.
Pedro Hispano: 287.
Pelletier, J. E.: 272 n. 15.
Pepin, J.: 161 n. 33; 162 n. 34.
Pérez Gómez, L.: 173; 174; 183; 186.
Perl, E.: 203.
Picasso Muñoz, J.: 179 n. 17; 180 n. 25.
Pickstock, C. : 260 n. 26.
Platón: 131; 171; 174; 177; 179; 180 n. 25; 183; 186; 192; 195 n. 1.
Plotino: 175; 185 n. 35; 192; 197; 203 n. 4.
Plutarco de Atenas: 192.
Porfirio: 175; 192.
Proclo: 174; 177-178 n. 16; 178; 180; 192; 193; 198; 203 n. 4; 209.
Pseudo-Campsall: 270; 278; 301.
Ptolomeo: 181 n. 27.

Rand, E. K.: 177 n. 16.
Reisman, D.: 213.
Ries, J.: 154 n. 8; 155 n. 14.
Rodríguez Rodríguez, C.: 33 n. 7.
Roques, R.: 199.
Roscelino: 28.

Saffrey, H. D.: 192; 193.
Sánchez, L. C.: 23.
Schmidt, R. W.: 280 n. 30.
Schmitt, F. S.: 23; 67.
Scazzoso, P.: 194.
Schierbaum, S.: 272 n. 17; 285 n. 39
Schüssler, W.: 171 n. 5.

Segonds, A.P.: 176 n. 14.

Sellars, W.: 298 n. 66.

Shiel, H.: 177 n. 16.

Siebert, H.: 186.

Siriano: 177 n. 16; 178 n. 16.

Spade, P.: 264 n. 3; 289 n. 46; 293 n. 58.

Sócrates: 182; 184.

Solère, J.L.: 180 n. 23; 181 n. 26.

Stevens, A.: 141 n. 10; n. 11; 142 n. 12; 146 n. 16.

Strock, N. S.: 25 n. 4.

Stump, E.: 293 n. 58.

Tarski, A.: 248.

Tellkamp, J. A.: 264 n. 1.

Teodorico: 181.

Tisserand, A.: 175; 179 nn. 17-21; 180 n. 22; n. 25.

Tomás de Aquino: 26; 27; 39 n. 11; 42 n. 12; 45 n. 14; 47 n. 16; 48 n. 18; 138; 171; 189; 213; 233 n. 20; 247-261; 276 n. 23; 280; 281; 290.

Torres, M. C. E.: 26.

VanderMeeren, S.: 182 n. 28; 183; 185.

Vaughan, N.: 28; 67 n.; 292 n. 56; 295 n. 62; 296 n. 63; n. 64; 298 n. 65; n. 66.

Vigo, A.: 249 n. 5.

Volkmann-Schluck, K.: 171.

Walter Burley: 270; 271; 276 n. 23; 278; 279; 281; 283; 288; 293 n. 59; 301.

Wippel, J.F.: 259.

Wisnovsky, R.: 218.

Wittgenstein, L.: 22; 32 n. 4.

Wolenski, J.: 247 n. 1.

Woods, J.: 298.

Wunemburger, J.: 204-205.

Zamora Calvo, J. M.: 25; 182 n. 28.

Zingano, M.: 138 n. 7; 140 n. 8; n. 9.

CONCEPTOS

Actitud normativa: 263; 296; 298; 300; 302.

Actos intelectuales: 229; 230; 234; 269; 285; 286; 300.

Adecuación: 27; 48 n. 17; 138; 143; 171; 172; 213; 225; 247-256; 258- 261; 280; 281.

Analogía: 256-259.

Anfibología: 291; 294.

Antirrealismo: 263- 266; 268 n. 9; 269; 270; 278; 288; 300; 301.

Asimilación: 252-253.

Atributos trascendentales: 248-249; 271-275; 284-285.

Composición: 141; 144-145; 147; 227 n. 1; 228-246; 256; 282-283; 302.

Conceptualizar: 216.

Conformidad: 253-256; 260.

Conmensuración: 251-253; 257.

Certeza: 32; 215; 217.

Demostración: 140; 208; 217.

Dependencia: 53-55; 145; 146; 254.

División: 57-63; 121; 123; 125; 144; 145; 147; 227 n. 1; 229-233; 237; 256; 282; 283.

Ente: 135; 171; 235; 242; 248-250; 253; 254; 260; 271- 275; 284; 301.

Errancia: 26; 191; 192; 194; 200; 208; 210.

Esencia: 24; 49; 55; 57-63; 93; 101; 127; 129; 131; 140 n. 8; 142; 171; 174; 181; 182; 197 203; 205; 206; 210; 216; 218-220; 224; 225; 240; 241; 243; 244; 258; 259; 285.

Especularidad: 138 n. 4.

Existencia: 35; 41; 50; 53-61; 103; 127; 137; 138; 181; 214; 215; 217-219; 225; 239; 240; 255; 264; 265; 270; 292.

Existencia extramental: 128; 216; 218; 242; 255; 265.

Existencia intramental: 128; 129; 216; 239; 240; 256 n. 19; 265.

Facultad práctica: 223.

Facultad teorética: 223.

Figura: 172; 175; 176; 221.

Filosofía: 34; 64; 151-164; 167; 168; 180; 191; 214; 215.

Filosofía islámica: 213.

Guía: 192; 204.

Hebdómadas: 179-181.

Hermenéutica anagógica: 204; 208.

Idea: 171 n. 2.

Imagen: 173; 186 n. 35; 187; 188; 191; 192; 195-201; 204; 205; 207; 254.

Imaginación: 54; 130; 172-177; 189.

Imaginación cogitativa: 222.

Imaginación compositiva: 222.

Imaginación estimativa: 222.

Imaginación rententiva: 222.

Intelecto adquirido: 223.

Intelecto en acto: 223.

Intelecto en hábito: 223.

Intelecto agente: 220-226.

Intelecto material: 223.

Intuición: 179; 181; 222; 224.

Medida: 253; 257; 258; 259; 277.

Memoria: 179; 183; 184; 222.

Paradigmas divinos: 26; 202; 205; 206; 210.

Participación: 50; 53-56; 64; 65; 77.

Potencia apetitiva: 249.

Pragmática: 263; 293; 300.

Previdencia: 187.

Primeras intenciones: 216; 221; 222; 275 n. 22.

Principio de la bivalencia: 136.

Principio de los modos de conocimiento: 173-178; 189.

Principio de no contradicción: 24; 136; 137; 138; 139; 140 n. 9; 147; 223.

Principio del tercio excluso: 136.

Prooracional: 263; 300; 304.

Providencia: 97; 178; 184; 187; 203; 204.

Proposicionalista: 216; 293; 298; 300.

Razón: 105; 109; 128; 151; 156; 157; 158; 164; 173; 175; 176; 177; 194; 195; 211.

Rectitud: 77; 79; 81; 83; 85; 87; 93; 103; 105; 107; 109; 111; 113; 115; 117; 119; 121; 123; 125; 128; 129; 130; 251; 252; 258; 276 n. 23.

Refutación performativa: 138 n. 7; 140 n. 9.

Relación: 128; 139; 140; 145; 146; 148; 239; 242; 253; 254; 258; 260.

Relativismo epistemológico: 172; 189.

Segundas intenciones: 216; 221; 222; 242; 275- 276 n. 22.

Semántica conceptualista: 263; 267 n. 6; 278.

Sempiternidad: 186.

Sentido común: 18; 20; 131; 222.

Sentido de dependencia [del verbo ser]: 135; 137; 137 n.5; 139; 144.

Sentido existencial [del verbo ser]: 135; 137; 139; 140; 144; 146-149.

Sentido predicativo [del verbo ser]: 135; 137; 139; 140; 144.

Sentido propio: 143; 147; n. 20; 247; 258.

Sentido veritativo [del verbo ser]: 135; 137; 139; 140; 144-146.

Símbolo: 155; 196 n. 1.

Suma verdad: *v.* Verdad suprema

Suposición material: 288 n. 23.

Suposición personal: 288 n. 43; 289 n. 44.

Suposición personal común confusa y distributiva: 289.

Suposición personal común determinada: 289.

Suposición simple: 288 n. 43.

Trascendentales: *v.* Atributos trascendentales

Teofanía: 203 n. 4.

Teoría del *actus*: 268.

Terminismo: 287; 289 n. 46.

Términos mentales absolutos: 266; 267; 272; 275 n. 22.

Términos mentales connotativos: 266; 267; 268; 272; 272-273 n. 17; 273; 274; 275-276 n. 22.

Universales: 54; 131; 142; 216; 222; 224; 240; 264; 265; 288.

Verdad: 31-65; 71; 75-132; 135-149; 151-169; 171-189; 194; 204-211; 214-226; 227-246; 247-261; 263-304.

Verdad como correspondencia: 75; 77; 79; 81; 138-140; 143; 145; 148; 149; 171; 177 n. 16; 188; 189; 228; 232; 233; 238; 239; 241; 245; 246; 248-261; 263; 276 n. 23; 280; 290; 301-302.

Verdad como luz: 37-42; 46.

Verdad incondicionada: 35.

Verdad suprema: 34; 35; 55-63; 89; 93; 103; 125; 126; 151; 168; 169; 219-220; 259.

Verdadero: 50; 52; 61; 77; 85; 101; 132; 136; 141; 142; 144; 147; 149; 151; 208; 220; 229; 230; 231; 232; 235; 248; 249; 250; 253; 267; 268; 272; 272-273 n. 17; 273; 274; 275; 282; 283; 284; 285; 291; 292; 296: 301.

Verificar: 216; 239; 243; 246; 259; 286.

Vínculos objetivos: 193.

Voliciones divinas y buenas: 206.

Voluntad: 71; 83; 87; 95; 101; 109; 111; 113; 115; 117; 119; 123; 125; 128; 130; 249.

NOMBRES TRANSLITERADOS

Ākad: 217.

Āla: 214.

Al'aql al-fa'āl: 220; 223.

Al-jayāl: 222.

'aql bi-l-fi'l: 223.

'aql bi-l-malaka: 223.

'aql hayūlānī: 223.

'aql mustafād: 223.

Ashyā': 218.

Anámnesis: 183.

Burhān: 217.

Burhān limā: 217.

Burhān al-inna: 217.

Dikr: 222.

Eikón: 195; 199.

Hads: 222.

Haq: 218.

Haqā'iq: 217.

Haqīqa: 214; 218; 219; 220; 224; 225.

Haqīqa al-shay': 214.

Haqīqa al-'aqliyya: 214.

Hiss al-mushtarak: 222.

Ibdā': 220.

Kyrios: 249.

Lógos: 171; 194; 207.

Ma'ānī: 221.

Māhiyya: 218; 219.

Ma'qūlāt: 222.

Mawyūd: 218.

Mufakkirah: 222.

Mutajayyilah: 222.

Noûs: 131.

Paideía: 181.

Paradeigma: 199.

Shay': 214; 218.

Suwar: 220.

Symbolon: 195 n. 1.

Taṣawwur: 216.

Tasdīq: 216.

Telos : 258.

Thelémata: 205.

Ulūm : 214.

Wāyib al-wuyūd: 219.

Wham: 222.

Wuyūd : 218; 219; 225.

Yaqīn: 217.

NOMBRES GRIEGOS

ἀλήθεια: 178.
ἀληθές: 171.
ἀληθὲς εἰπεῖν: 139; 140.
αἰών: 186.
αἴσθησις: 175.
ἀξίωμα: 179; 180.
ἀποφαντικός λόγος: 216.
ἀπόφασις: 127.

διαίρεσις: 145.
διάνοια: 175; 179.
διότι: 217.

εἶδος: 176.
ἐκφανῶς: 178.
ἕν: 138.
ἐναργής: 174 n. 10.
ἐξ ἀφανοῦς γίγνεται φανερόν: 178.
ἐπὶ τῶν πραγμάτων: 147, 128.

ἰδέα: 176.

καθ' ἑνὸς: 138; 139.
κοιναί ἔννοιαι: 179.

λόγος: 127; 171.

νόησις: 216.
νοητά: 176 n. 15.
νοῦς: 175; 179.

ὄνομα: 139.
ὀρθότης: 171; 171 n. 2.
οὐσία: 171.
ὅτι: 217.

παρὰ: 144; 145.
περὶ: 144 n. 13.
πρᾶγμα: 139.
πρότασις: 128.

Σαφής: 174 n. 10.

σχῆμα: 175.
σύνθεσις: 145.

τὸ ἀδύνατον εἶναι μὴ εἶναι: 139.
τὸ ἀνάγκη εἶναι: 139.
τὸ δὲ [κυριώτατα ὄν] ἀληθὲς ἢ ψεῦδος: 147.
τὸ εἶναι ἕν: 139.
τὸ ἓν σημαίνειν: 138; 139.

φάος: 174 n. 10.
φαντασία: 175.

ψυχή: 171 n. 2; 181 n. 26.

NOMBRES LATINOS

Abundantia: 180.

Adaequatio: 138; 171; 232; 233 n. 20; 247 n.1; 251.

Adaequatio intelectus rei: 138.

Aevum: 185.

Affirmatum: 282.

Ars obligatoria: 293.

Bona: 297.

Brevitas: 180.

Cedat tempus: 295.

Certissimum: 185.

Cogitatio: 130.

Complexum: 302.

Contuetur: 175.

Corpus Aristotelicum: 135; 137; 149.

Credere: 32 n. 3; 168.

Creditum: 282.

De inesse: 280; 281.

De modo: 281-282.

Demonstrabile: 282.

De veritate: 282.

Dici de omni: 297.

Dictum: 282; 284; 285; 291; 296.

Dignitas: 180.

Disciplinaliter: 173; 174; 178.

Dispositio: 238.

Divinus intuitus: 188.

Dubitatum: 282.

Ens: 248.

Enuntiatio: 23; 127; 296.

Esse: 23.

Essentia: 181.

Est: 56.

Facere: 23.

Fictum: 269 n. 10; 278.

Ficta: 269 n. 10.

Fides: 151.

Formaliter: 176.

Haeccitas: 303.

Hoc verum: 52.

Ignotum: 282.

Imaginatio: 175.

Impertinens: 295.

Important: 268.

Inevitabiliter: 184.
Insolubilia; 276 n. 23; 295.
Institutio: 294.
Intellectualiter: 173; 174; 176 n. 15.
Intellectus: 138; 171; 177.
Intellegentia: 175.
Intellectibilia: 176 n. 15.
Intelligere: 168.
Intentio: 245.
Iudicat: 175.

Logica modernorum: 287.
Lethargum patitur: 183.

Magister officiorum: 181.
Magnitudines: 181.
Materia signata: 303.
Medium intrinsecum: 297.
Mens: 177.
Multitudo: 181.

Nihil incerti: 185.
Notitia: 241.

Opponens: 293.
Oratio: 127; 129; 296.

Parva res: 271; 275.
Perpendit: 175.
Perpetuitas: 185.
Perpetuus: 185.
Per se notum: 281 n. 31; 282.
Per se primo modo: 282.
Petitio: 294.
Positio: 292; 294.
Positio imposibilis: 294.
Positio possibilis: 294.
Positum: 294.
Praeiacens: 283.
Praevidentia: 187.
Pro-ponere: 300.
Propositio: 128; 129; 296.
Propositio in re: 270; 301.
Propositiones: 294.
Propositiones in re: 279.
Proprietates terminorum: 287.
Propter quid: 217.
Providentia: 187.

Quadrivium: 181.
Quia: 217.
Quidditas: 241.

Rationabiliter: 173.
Ratio: 151; 152; 175; 249; 252; 281 n. 31.
Ratio entis: 257.
Ratio veritatis: 252; 258; 260.
Rectitudo: 251.
Relata: 268 n. 9; 275.
Respondens: 294.

Scitum: 282.
Sensus: 175; 177.
Significatio: 23; 128.
Significatum: 270.
Similitudo: 254.

Simplicem formam: 176.
Simul: 186.
Si propositio sit: 292; 296; 302.
Sit verum: 294.
Sola: 176 n. 13; 251.
Species: 176.
Stare pro: 287.
Sub specie aeternitatis: 174 n. 9; 176.
Sub specie temporis: 174 n. 9; 188.
Supponere: 287.
Supponere pro: 287.
Supposita: 288; 302.
Suppositio: 276.
Tantum: 176 n. 13.
Theologia: 176 n. 15.
Termini connotativi: 267.
Termini mere absolute: 267.
Terministae: 287.
Vera philosophia: 175 n. 15.
Vere: 282.
Veritas: 50, 52; 171.
Veritas in re: 278; 279.
Verum: 50, 52; 282.
Verum apprehensum: 229; 230.
Verum notum: 229.